

في العقيدة والفلسفة

تأليف

دكتور / عبد الفتاح أحمد الفاوى
أستاذ بكلية دار العلوم - جامعة القاهرة

الطبعة الثانية

١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م

بسم الله الرحمن الرحيم

إهداء

إلى حفيـدىَّ

أحمـد وزيـــاد

المقدمة

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين ، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين . وبعد

فموضوع العقيدة من أهم الموضوعات التى ينبغى أن يكتب فيها الباحثون والدارسون ، كما أنه من أخطر الموضوعات وأدقها فى الكتابة .

وترجع أهمية الكتابة فيها إلى أن الكتابة في العقيدة فى أيامنا هذه . تقوم مقام الدعوة إليها . تلك الدعوة التى ندب الإسلام إليها أو أوجبها في قوله تعالى : « قل يا أهل الكتاب تعالوا إلي كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ، ولا نشرك به شيئا ولا يتخذ بعضنا بعضا أربابا من دون الله »(١) والتى افتتحها الرسول صلى الله عليه وسلم بإرسال كتبه إلى ملوك الأمم يدعوهم فيها إلي الإسلام ويبين لهم فيها فضله والتى جاء فى بعضها : « أسلم تسلم يؤتك الله أجرك مرتين » .

فالكتابة فى العقيدة هى بمثابة الدعوة إلي الإسلام والتعريف به .

أما خطورة تلك الكتابة ودقتها فراجعة إلى أن الكتابة فى العقيدة تحتاج إلى ثلاثة أمور :

١ - إيمان صادق بالعقيدة .

٢ - وفهم صحيح لها .

٣ - وإخلاص في الكتابة عنها .

أما الإيمان . فقد يكتب عن العقيدة غير المؤمنين بها ، وقد تكون كتابتهم غاية فى الجودة ، ولكنها غالبا ما تكون كتابة مغرضة مليئة

---

(١) آل عمران ٦٤ .

بالمغالطات . والصحيح منها والمنصف تنقصه حرارة الإيمان وإشراق العقيدة فى نفسه فهو يكتب فيها وهو خارج عنها يصفها وصفا خارجيا دون أن ينبض بها قلبه أو تطمئن بها روحه أو يستشعر حلاوة الإيمان بها « وليس الخبر كالعيان » .

أما الفهم(١) . فلأن من يكتب عن العقيدة من غير الباحثين والمتخصصين والدارسين والحافظين للقرآن الكريم والمحيطين بسنة رسوله كثيرا ما يسيئون إلي العقيدة في كتابتهم أكثر مما يحسنون . وإذا كنا لا ننتظر خيرا كثيرا في كتابة من يكتب عن الطب دون أن يدرسه أو يتخصص فيه ، ولا ننتظر نفعا فى كتابة من يكتب عن الهندسة ولم يدرسها . فمن باب الأولى لا ينبغى أن يكتب فى العقيدة إلا من تخصص فى علومها . وإن اعترض معترض بأن العقيدة يعرفها كل من آمن بها فإننا نستدرك عليه بأن هناك فرقا بين معرفة العقيدة وبين الكتابة فيها . فكلنا يعرف من أمور عقيدته ما يصح معه إيمانه ، ولكن لا يستطيع الكتابة منا فى العقيدة إلا القليلون عددا ، وهم الذين نصبوا أنفسهم لدرساتها ووقفوا حياتهم عليها فهموا القرآن وأحاطوا بالسنة وقرأوا كتب العلماء ، وألموا بمسائلها ووقفوا على قضاياها ومشكلاتها . هؤلاء هم الذين قد يستطيعون الكتابة فى العقيدة .

أما المعرفة العامة للعقيدة والقراءة العابرة فهى إن أغنت المرء في معرفة دينه لنفسه فإنها غير مؤهلة له أن يكتب عن دينه للآخرين .

---

(١) بعض الحركات الدينية التى تنشأ هذه الأيام يعوزها كثيرا الفهم الصحيح للعقيدة والدين ومن هنا يأتى فشلها فيما تريده مع إخلاصها الشديد وحماسها القوى وإيمانها العميق .

ومن هنا جاء الخطأ والاضطراب وفوضى الكتابة في العقيدة والدين الإسلامي من غير المتخصصين . والجرأة فى الحديث عنه والفتوى فيه من كل من سولت له نفسه ذلك غير مقدرين حرمة ذلك ولا خطورته على دينهم .
وقد تكون الغيرة على الإسلام هى التى تدفع بأمثال هؤلاء إلى ذلك ، ولكن الغيرة وحدها ليست كافية ولا مبررة ويمكن لأمثال هؤلاء أن يخدموا الإسلام في مجالات أخرى كثيرة غير مجال العقيدة بل إن كفهم عن الكتابة فى مجال العقيدة فى هذه الحالة هو أجل خدمة يمكن أن يقدموها للإسلام . ولا ينبغى أن يفهم من ذلك أنه يوجد فى الإسلام « رجال دين» أو «طبقة كهنوت» تحتكر الكتابة فى الدين والحديث عنه على مثال رجال الكنيسة عند النصارى ، لأن المسلمين كلهم رجال دين ودنيا معا أما الكتابة فى الدين فينبغى أن تكون للعلماء فى هذا المجال كما أن الكتابة فى أى علم أو أى مجال تكون لعلمائه « هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون »(١) .

أما الشرط الثالث للكتابة فى العقيدة فهو الإخلاص في تلك الكتابة وأن يكون مقصودا بها التعريف بالعقيدة والدعوة إليها عن طريق الكلمة الصادقة الخالصة .

والكتابة التى تعدم الإخلاص وتتنكب هذا الطريق تأتى قليلة الجدوى والتأثير مهما كانت صحيحة .

وما جاء في هذا الكتاب ليس مرجعه قراءة الكتب فحسب وإنما حياة مؤلفه أيضا منذ عرف الإسلام وأدركه حتى وقت كتابته وقد عزمت مرات

(١) الزمر ٩ .

قبل ذلك على كتابة هذا المؤلف وفى كل مرة يحدث ما يعوقنى عن الكتابة فأرجأتها لوقت أكون فيه أكثر خلوصا لتأتى أكثر عطاء .

وفى صيف عام ١٩٨٣ م أعددت نفسى وهيأتها للكتابة وأخذت للأمر كل عدته وخلوت بنفسى مع نفسى وكتبى وأوراقى . ولكن حدث ما لم يكن فى الحسبان . فمنيت بأمور عصيبة - لا أقول كريهة لأن كل ما يأتى به الله فهو خير - وأحوال شديدة أقصتنى عن الكتب والكتابة بعيدا . بل أقصتنى عن الناس ، وكادت تقصينى عن الدين وعن الحياة لولا أن تداركتنى رحمة ربى وعنايته فانتشلتنى من وهدة اليأس والقنوط إلى ساحات الأنس والوجود . وحدثت بين ذلك شدائد يمنعنى عن ذكرها قسوة الحديث عنها حتى بعد انقشاعها فما بالك بتحملها ومعاناتها ولم يدفعنى إلى الإشارة إليها فى هذا المقام إلا مزيدا من الحمد والشكر لله كلما ذكرت ذلك أو تذكرته .

والحمد لله أن صار كل ذلك قصة تحكى ودرسا يستفاد منه وقد وفقنى الله فى هذه المرة لمعاودة الكتابة فى موضوع العقيدة ومواصلتها فقدمت ما جاءت به العقيدة وجادت به القريحة وأدعو الله أن ينفع بما كتبت وألا يحرمنى الأجر أن حرمنى الأجرين . إنه نعم المولى ونعم النصير .

عبد الفتاح أحمد الفاوى

القاهرة - مدينة نصر

١١ من صفر ١٤٠٥ هـ

٥ من نوفمبر ١٩٨٤م

مدخل

الله والإنسان من أصعب القضايا التى يمكن أن يفكر فيها عقل الإنسان أو يتناولها قلمه بتحرير وبيان فمع أن نفسه من أقرب الأشياء إليه إلا أنها من أصعب الأمور وأعصاها عليه ، ومع أن عقيدة الألوهية من أشد العقائد وضوحا إلا أنها من أكثرها - عند الناس - إنكارا وجحودا .

فمع النفس يمكن أن يتساءل كل واحد منا : ما النفس ؟ أو ما نفسك التى بين جنبيك ؟ هل هى أنت أم هى غيرك ؟ وهل تحتويها أم تحتويك ؟ وهل هى جزؤك وبعضك أم نعتك ووصفك ؟ وهل أنت أداة لها أم هى أداة لك ؟ توجهها أم توجهك . تقودها أم هى التى تقودك ؟ .

هل هى الروح أم هى العقل ؟ هل هى القلب أم هى الدم ؟ هل هى النَّفَس الذى يتردد أم المعنى الذى يتجدد ؟ هل هى هويتك أم أنت حقيقتها ؟ .

ثم من أنت أو ما أنت بدونها ؟ ومن هى أو ما هى بدونك ؟ هل أنت بدونها زيد وعمرو أم جرم وجسم ؟ هل هى بدونك هواء أم هباء ، وجود أم عدم ، دنسة أم شريفة ، صاعدة أم هابطة ، فى الأرض أم فى السماء ؟

أعرفت كيف أن التساؤل صعب والإجابة الصحيحة عنه عسيرة إن لم تكن مستحيلة لأنها غيب من الغيب سواء أكانت شيئا أم لم تكن شيئا مذكورا .

ثم كيف نتعامل مع نفوسنا ؟ هل نعاملها ونتعامل معها من منطلق أنها عدو أم صديق . ومن منطلق أننا نعرفها أم نجهلها . فالتعامل مع النفس ليس بالأمر الهين أو اليسير ، وليس أيضا بالصعب أو العسير وإنما

يحتاج إلى دربة وحنكة وصبر ومران . وقد تعجب أن مصدر هذه الصفات هى النفس عينها . فقد نقصد بالنفس الذات كما ورد فى الحديث أن كل نبى يوم القيامة يقول نفسى نفسى عدا محمدا – صلى الله عليه وسلم – يقول : أمتى أمتى وقد يراد بها خلق الإنسان أو خلقه كما فى قوله تعالى : « ونفس وما سواها » (الشمس : ٧) .

وقد يراد بها نوازع الشر كما فى قوله تعالى : « إن النفس لأمارة بالسوء » (يوسف : ٥٣) كما قد يراد بها نوازع الخير كما فى قوله تعالى : « لا أقسم بيوم القيامة ولا أقسم بالنفس اللوامة » (القيامة ١ ، ٢) بل قد يراد بها الخير المحض كما فى قوله تعالى : « يا أيتها النفس المطمئنة » (الفجر : ٢٧) .

ولأن النفس متشعبة هذا التشعب ، متعددة هذا التعدد ، غامضة هذا الغموض فإن تذليلها أمر يحتاج إلى جهد وطول صبر وإلى سياسة وكياسة وتعجب أن الذى يقوم بذلك هو النفس . فالنفس تهذب النفس والنفس تروض النفس . ومن العبارات الدارجة : من لم يكن له من نفسه واعظ لم تنفعه المواعظ . فالنفس تتعامل مع النفس داخل الإنسان دون أن يشعر الإنسان . وما خواطر الإنسان وخلجاته وما أهواؤه وأفكاره إلا نزعات للنفس ورغبات وكلمات لها ونداءات .

وأخيرا هل نستطيع أن نقول : إن نفسك هى أنت : إن استقامت أسعدتك وإن اعوجت أتعبتك . فهى أنت وأنت هى . لا هى غيرك ولا أنت سواها فهى المعنى وأنت المبنى .

هذا هو حالنا مع النفس وحالنا مع الألوهية ليس أقل شأنا من حالنا مع

النفس . ومع الألوهية يمكن أن نتساءل : ماذا نعرف من الألوهية وماذا نجهل ؟ وهل ما نعرفه منها أو عنها يقين أم اجتهاد ؟ وهل ما نجهله منها تقصير منا أم تنزيه لله تعالى ؟ وهل عقولنا قاصرة على معرفتها أم قادرة ؟ وما حدود ما يمكن أن نعرفه منها أو عنها ؟ أنقف عند حد إثبات الوجود والصفات أم نتوغل إلى ما وراء ذلك من معرفة كنه الذات وحقيقة الصفات ؟

وهل الاختلاف حول الألوهية نابع من شدة غموض قضيتها أم شدة الوضوح ؟ وهل الذين ينكرون الألوهية لديهم دليل على هذا الإنكار ؟ وهل الذين يؤمنون بها يحتاجون إلى دليل أم أن الإيمان بالألوهية أمر فطرى لا يحتاج إلى دليل ؟

وأيا ما يكن فحالنا مع الألوهية ليس بأقل شأنا أو أهمية من حالنا مع النفس فقد جاء فى الأثر : كنت كنزا مخفيا فخلقت الخلق فبى عرفونى فنحن نعرف الله بالله ، والألوهية ليست محتاجة إلى دليل لأنها دليل نفسها . فالله ووجوده أوضح من كل دليل . وكيف يحتاج إلى دليل من به قام الدليل . فهو الدليل على وجودنا ولسنا نحن الدليل على وجوده .

ومن ثم فإن أكثر اختلاف الناس فى الألوهية ليس حول الوجود والعدم أو الإيمان والإنكار وإنما فى تصورهم لها حتى لنستطيع - بوجه أو بآخر - أن نقول : ليس ثمة من ينكر الألوهية حتى أولئك الذين نطلق عليهم ملاحدة لو دققنا فى حالهم لوجدنا لديهم إيمانا بالألوهية ولكنها ألوهية اخترعوها وابتدعوها لأنهم إذ ينكرون الإله الذى يؤمن به أهل الأديان يؤمنون بفكرة أو مبدأ يقدسونه تقديس الإله .

وهكذا نرى أن قضية الألوهية هى من أكبر القضايا الفلسفية بل من كبريات قضايا الإنسان نفسه والوجود برمته ، وجدت منذ وجد الإنسان وعاشت معه أنى عاش وكان لها فى طول حياته وعرضها أثر ومكانة سواء بالإيمان بها أو الإلحاد فيها لأنها فى كلتا الحالتين ملكت عليه اهتمامه واستحوذت على كثير من وقته وشعوره ، وليس ذلك بعجيب فهى قضية الدنيا والآخرة . قضية الحياة والموت ، الأرض والسماء ، الوجود والفناء . قضية الساعة وكل ساعة حتى قيام الساعة .

لم يستطع الإنسان ولن يستطيع حتى وهو فى أشد حالاته جحودا وإنكارا للألوهية أن يتخلى عن التفكير فيها واتخاذ موقف منها . وإنكاره لها أحيانا دليل على كبير اهتمامه بها ، ودليل على أنه لا يعيش إلا عليها ، ولا يموت أيضا إلا عليها . والإلحاد فى الألوهية يتخذ صورا عدة . فهو أحيانا يكون يجحدها جملة وأحيانا يكون بتصورها على غير حقيقتها أو على غير الصورة اللائقة بها . والألوهية بمختلف صور تصورها عند الناس تفرض وجودها على المؤمنين بها والملحدين فيها « حكمة بالغة فما تغن النذر » (سورة القمر ٥) .

وبحثنا هذا سيتناول قضية الألوهية عبر الفلسفات والعصور وموقف كل فلسفة منها شرقية كانت أو غربية ، إسلامية كانت أو غير إسلامية قديمة كانت أو حديثة . كما سنقف عليها فى الأديان السماوية وخاصة الإسلام جماع كل الأديان وسنعرج على موقف بعض الطوائف الإسلامية منها .

وليس من خطة بحثنا هذا ولا من منهجه التعرض لنشأة الدين وسبب

وجوده ولا مناقشة تلك الآراء والنظريات التى تجعل الدين وليد بعض الظواهر فى المجتمع أو الإنسان لأننا نعتقد أن الدين آت من السماء وليس نابعا من الأرض أو هو آت من السماء قبل أن ينبع من الأرض . أو قل - إن شئت - كلمة السماء واستجابة الأرض . واختلاف تصور الإنسان للألوهية مع اتحاد أو وحدة كلمة السماء فيها ترجع إلى بعد عهد الإنسان بوحى السماء وكلمتها ونسيانه لشرائع أنبياء الله ورسله ، وسنعرج بالقول هنا على أنواع من تلك التصورات التى انحرفت عن جادة الصواب .

فالقبائل البدائية الأولى كانت تتخذ لها أربابا بالعشرات وقد تتجاوز العشرات إلى المئات ، ويوشك فى هذا الدور أن يكون لكل أسرة كبيرة رب تعبده أو تعويذة تنوب عن الرب فى حضوره وتقبل الصلوات والقرابين . وقد كان الإنسان البدائى يتصور إلهه فى صورة جسمية وإن لم تكن فى مقياس إنسانى دقيق .

وقد كانت كثير من هذه القبائل تؤمن بروحانية الكائنات وتعتقد فى تخلل العنصر النفسى لكل حجر أو شجر أو نهر أو حيوان بل كل وعاء وأداة . وفى هذا نجد أن الطبيعة فى صورتها العامة تحكمها الأرواح ، ونرى أن البدائى يشخص كل هذه الكائنات سواء منها الخالى من هذه الحياة أو المتمتع بها . ونراه يتحدث إليها حديث الند للند ومع هذا فليست هذه الكائنات جميعها آلهة عنده لأن البدائى يخص بعضها بتقديم القرابين أو الصلاة ، وذلك البعض يتمتع بقوة قاهرة تفرض نفسها على الإنسان وتجعله يحس باعتماده عليها .

وكما يحدثنا تاريخ الأديان فإن البدائى قد اعتبر الآلهة فى كثير من

الأحيان ذات عمر محدد ، وإن كان الشعور باحترامها دفع إلى تصورها بصورة كبار السن ، كما دعا إلى مخاطبتها بلفظ الأب أو الأم أو الجدة - كما لوحظ أيضا أن بعض البدائيين يفرقون بين الآلهة من حيث الجنس ويعتقد في تمتعها بالحواس والإدراك ومع أنه قد وردت نسبة الحاجة إلى الطعام والشراب إلى بعض الآلهة فإن هذه الفكرة تختفي تماما عند الحديث عن الإله الأعلى في عرف هذا الإنسان .

ويضاف إلى ذلك أيضا أنه كما أن للإله في هذا التصور البدائي أعضاء الإنسان له كذلك نفس الملكات أو الحياة الفكرية . فعنده نفس قوى الإدراك والخيال ولديه نفس المشاعر والعواطف والميول والوعي والإرادة وهو يسمع ويرى ويتخيل الأعمال قبل حدوثها ويفرح ويغضب ويحس بالعزة إذاء المدح والعبادة ، ويمتلئ حبا ورحمة ومودة لمن يخضع له ويطيع أوامره . وإذا أردنا تلخيص المميزات الخاصة بالألوهية لدى البدائي قلنا إن الإله لديه يعتبر كائنا بشريا غير أنه يعد أعظم وأقوى وأقدس من أي كائن على الأرض ومع ذلك فليس من الضروري أيضا أن يكون الإله بالنسبة للبدائي جادا صالحا فقد يكون مريض المزاج مليئا بالكراهية والانتقام والغيرة وقد يغير خططه ويقع أحيانا تحت تأثير إغراء البشر .

وكل هذه الآراء تفترض بدء الدين من الأرض وكون فكرة الألوهية ذات مصدر إنساني بحت مع أن هذا ليس له من قواعد العلم ما يبرره . وقد نذهب إلى أبعد من ذلك فنقول : إن عقيدة التوحيد أو فكرته بالنسبة للألوهية كانت أسبق من ذلك بكثير بل إن السماء في هذا كانت لها الكلمة الأولى .

هذا ، وسيتناول المبحث الأول من هذا الكتاب الحديث عن الإسلام بين الأديان .

ويتناول المبحث الثانى عقيدة الألوهية بين الأديان أيضا .

أما المبحث الثالث فستتحدث فيه عن الصفات الإلهية وعن منهج السلف فيها ثم عن ظهور الفرق بعد ذلك واختلافها حول كيفية نسبة الصفات إلي الله تعالى .

ونختم هذا المؤلف بحديث عن طبيعة الإسلام وأنه دين وحضارة معا .

والله ولى التوفيق

المبحث الأول

الإســلام بين الأديــان

المبحث الأول

الإسلام بين الأديان

تتحد الأديان السماوية جميعا من حيث العقائد حتى ليعتبر من التجاوز والتوسع إطلاق لفظ « الأديان » بصيغة الجمع عليها لأنها جميعا - من حيث العقائد - دين واحد أسماه الله تعالى الإسلام في قوله : « إن الدين عند الله الإسلام »(١) وهو المقصود بالكلمة السواء فى قوله تعالى : « قل يا أهل الكتاب تعالوا إلي كلمة سواء بيننا وبينكم »(٢) .

أما من حيث الشرائع مثل العبادات والمعاملات والحدود فإنها قد تختلف فيها من نبى إلي نبى ومن تشريع إلى تشريع اختلافا يتناسب مع طبيعة عصر كل دين وأهله . ولهذا الاختلاف الموجود فى الشرائع جاء الحديث عن الدين فى كثير من المناسبات بصيغة الجمع ، وهو هنا على حقيقته لأنها أديان متعددة من حيث الشرائع ودين واحد من حيث العقائد .

ونحن - هنا - إذ نتحدث عن الإسلام بين الأديان لا نقتصر فى الحديث على جانب الشرائع فقط وإنما نعم به الشرائع والعقائد أو قل - إن شئت - أركان الدين كلها سواء أكانت هذه الأركان : أركان العقيدة أو أركان العبادة أو أركان المعاملة أو أركان الحدود . ونستخدم صيغة الجمع على الحقيقة حينا وعلى التوسع حينا آخر .

كما أنه قد يضطرنا الحديث إلي الموازنة بين الإسلام وبين أديان أخرى وضعية غير سماوية وخاصة أن القرآن الكريم قد تعرض لبعض تلك الأديان

---

(١) آل عمران ١٩ .

(٢) آل عمران ٦٤ .

بالنقد فى مثل قوله تعالى : « إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس والذين أشركوا - إن الله يفصل بينهم يوم القيامة »(١) وهنا تكون كلمة «أديان» على حقيقتها حتى فى جانب العقائد .

ولكل دين من تلك الأديان الستة التى ذكرتها الآية الكريمة أركانه التى يقوم عليها وتبلغ جملة هذه الأركان فى كل دين عشرين ركنا .

خمسة للعقائد : هى الإيمان بالله ، وملائكته ، وكتبه ورسله ، واليوم الآخر ، قال تعالى : « ومن يكفر بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر فقد ضل ضلالا بعيدا »(٢) .

وخمسة للعبادات : هى الصلاة والزكاة والصيام والجهاد والحج . قال تعالى : « لكل أمة جعلنا منسكاهم ناسكوه »(٣) .

وخمسة للمعاملات : هى المعلومات كالبيع والإجارة ، والمناكحات كالتزوج والطلاق ، والمخاصمات كالدعاوى والبينات ، والأمانات كالودائع والعوارى ، والتركات كالوصايا والمواريث .

وخمسة للحدود : هى حد قتل النفس كالقود والدية ، وحد أخذ المال كالقطع والصلب ، وحد هتك الستر كالجلد والرجم ، وحد ثلب العرض كالجلد مع التفسيق ، وحد خلع البيضة كالقتل عن الردة .

وأركان العقيدة هى أهم تلك الأركان وأفضلها حتى أن الرجل قد يكون موسوما بطهارة الأخلاق والعفة والسداد ولا يلتفت إلى فضائله إذا كان

---

(١) الحج ١٧ .
(٢) النساء ١٢٦ .
(٣) الحج ٦٧ .

مدخول العقيدة بل تنفى عنه صفة العدالة وينزل منزلة الفجار فى الشهادة ومنزلة الأباعد فى الميراث ومنزل السفل فى النكاح .

وحديثنا عن الإسلام بين الأديان(۱) سنتناول فيه المقابلة بين الإسلام وغيره من الأديان فى أركان العقيدة والعبادة فقط تاركين المقابلة بين بقية الأركان لوضوح سبيلها وقربه وخاصة إذا اقتفى فيها سبيل ما ذكرنا . كما سنتناول بالمقابلة موقف الدين من رعاياه بين الإسلام والأديان الأخر .

وقد يرى راء أنه إن صحت المقابلة والموازنة بين الإسلام والأديان الوضعية فى ذلك فإنها بين الإسلام والشرائع السماوية الأخرى غير صحيحة لأن الجميع من عند الله وشرائع الله لا يصح التفاضل بينها .

ولكن هذا الاعتراض قد يرتفع إذا عرفنا أن أديان الله أو شرائعه السابقة على الإسلام قد انتهى العمل بها بعد ظهور الإسلام ولم تعد هى الدين أو الشريعة التى يرتضيها الله لأحد من خلقه أو التى تصلح لأنها شرائع وأديان (مرحلية) إن صح التعبير نزلت محدودة الزمان والمكان والدعوة . ومن ثم فإن خيريتها وفضليتها مرتبطة بزمانها ومكانها وقومها . أما الإسلام فهو خاتم هذه الأديان جاء عام الزمان والمكان والدعوة لأنه نزل للبشرية بعد اكتمال نموها وتطورها وجاءت تشريعاته ملائمة لمصالحها متساوقة مع ظروفها وأحوالها حتى تقوم الساعة .

فالمقابلة بين الإسلام والأديان السماوية الأخرى من هذه الحيثية ، ومن حيثية أخرى أهم وهى أن تلك الأديان تناولها أهلها بالتحريف

---

(۱) للدكتور محمد كمال جعفر كتاب بهذا العنوان نشرته مكتبة دار العلوم بالقاهرة ۱۹۷۷ .

والتزييف والتغيير والتبديــل فلم تبق على ما نزلت عليه ، وما كان للبشرية حاجة إلى أن تبقى أصلا لأنها أديان مرحلية كما قلنا . أما الإسلام فقد بقى وسيظل باقيا إلي يوم القيامة كهيئته يوم أنزله الله على نبيه - لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد(١) .

وستتضح عند مقابلتنا بين الإسلام وغيره من الأديان كيف أن الإسلام جاء جماعا لتلك الأديان ومهيمنا عليها كلها . وأنه بذلك قمين أن تدين به البشرية جميعا لأنه وحده الدين الكفيل بسعادتها في الدارين .

---

(١) فصلت ٤٢ .

أولا : من حيث العقيدة :

عنى الإسلام بتثبيت أركان العقيدة وتوضيحها ودحض شبهات المعاندين ومغالطات المغالطين حولها . وسنري كيف سلك فى العقيدة مسلك الحق والصواب .

١ - الإيمان بالله :

جاءت عقيدة الإسلام من حيث الإيمان بالله توحيدا خالصا بعيدا عن التشبيه الذى اعتقده اليهود والتثليث الذى اعتقده النصارى والضد الذى اعتقده المجوس(١) ، والشرك الذى اعتقده عبدة الأوثان « قل يا أهل الكتاب تعالوا إلي كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئا ولا يتخذ بعضنا بعضا أربابا من دون الله »(٢) .

وكانت عناية المسلمين شديدة وإيمانهم قوى بهذا الركن من أركان العقيدة حتى إنك لتجد العملة والصناع والمحاربة والحراثين يتنادون به فى البر والبحر والسهل والجبل ليلا ونهارا ومساء وصباحا مصداقا لقوله تعالى : « وألزمهم كلمة التقوى ، وكانوا أحق بها وأهلها »(٣) .

أما أهل سائر الأديان الأخرى فلا يذكرونها إلا بالفرط النادر .

---

(١) وهو الثنائية الموجودة فى الزرادشتية . وخاصة الزرادشتية كما كانت في فارس عند ظهور الإسلام ، حيث اتخذت الثنائية فيها صورة واضحة وحاسمة بين « أهورا مزدا » « وأهريمان» أو بين مبدأى الخير والشر ، والنور والظلام .

(٢) آل عمران ٦٤ .

(٣) الفتح ٢٦ .

٢ - إثبات الرسل :

وأما إثبات الرسل فإن أحدا من أهل الأديان الأخرى لم يسلم فى طرفى الغلو والتقصير فى شأنهم إلا المسلمين . أما الغلو ففيما ادعته النصارى فى عيسى عليه السلام وأما التقصير ففى مثل جحود اليهود نبوة إبراهيم والاقتصار فى وصفه على أنه كان رجلا صالحا ، ونسبتهم لوطا إلى الفجور ببنتيه فى حال السكر(١) .

وأهل الإسلام سلموا من ذلك . وقالوا فى الأنبياء كلهم : أنهم عباد الله مصطفون وأخيار معصومون . قال تعالي : « واذكر عبادنا إبراهيم وإسحاق ويعقوب أولى الأيد والأبصار ، إنا أخلصناهم بخالصة ذكرى الدار ، وإنهم عندنا لمن المصطفين الأخيار واذكر إسماعيل واليسع وذا الكفل كل من الأخيار »(٢) .

٣ - الملائكة :

(١) جاء فى سفر التكوين ١٩ : ٣٠ - ٣٨ « وصعد لوط من صوغر (بعد إهلاك سدوم) وسكن في الجبل وابنتاه معه لأنه خاف أن يسكن فى صوغر فسكن فى المغارة هو وابنتاه . وقالت البكر للصغيرة أبونا قد شاخ ، وليس فى الأرض رجل ليدخل علينا كعادة كل الأرض . هلم نسقى أبانا خمرا ونضطجع معه ، فنحيى من أبينا نسلا . فسقتا أباهما خمرا فى تلك الليلة ، ودخلت البكر واضجعت مع أبيها . ولم يعلم باضجاعها ولا بقيامها وحدث فى الغد أن البكر قالت للصغيرة إنى قد اضطجعت البارحة مع أبى . نسقيه خمرا الليلة أيضا ، فادخلى اضطجعى معه فنحيى من أبينا نسلا فسقتا أباهما خمرا فى تلك الليلة أيضا . وقامت الصغيرة فاضطجعت معه ولم يعلم باضطجاعها ولا بقيامها فحملت ابنتا لوط من أبيهما فولدت الكبيرة ابنا ودعت اسمه مؤاب وهو أبو المؤابيين إلى اليوم . والصغيرة أيضا ولدت ابنا ودعت اسمه بن عمى وهو أبو بنى عمون إلي اليوم . قارن المسعودى مروج الذهب ١ / ٢٢٠ .

(٢) سورة الصافات ٤٥ - ٤٨ .

وإما إثبات الملائكة(١) فإن أحدا من أهل الأديان لم يسلم من العقائد السقيمة فيهم ما خلا الإسلاميين . وذلك كادعاء عبدة الأوثان بأنهم بنات الله (٢) وادعاء الثنوية والمجوس ما يذكرونه لهم من الرفعة الإلهية وادعاء اليهود أن الواحد منهم قد يجوز أن يرتكب الكفر وأن يعاقبه الله - تعالى جده - بالمسخ .

فأما أهل الإسلام فقد جردوا القول فيهم بأنهم « عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون »(٣) .

٤ - الكتب :

وأما إثبات الكتب فإن دينا من الأديان لن يخلو عنه ، لأن الرسالة والرسول من المضاف ، ومن شأن كل نبى أن يعرف الله ويعبر عنه بما يوحيه إليه بحكم الرسالة . والكتب السماوية وإن كانت جليلة القدر كما قال تعالى : « فمن شاء ذكره فى صحف مكرمة مرفوعة مطهرة »(٤) فإن ما استجمعه القرآن الكريم من الفضيلة فى صورة الخطاب ، ومن الفضيلة فى نظم الألفاظ ومن الفضيلة فى تأليف المعانى هو شىء باين به الكتب .

---

(١) عن الملائكة فى الإسلام وغيره من الأديان أنظر التهانوى : كشاف مصطلحات الفنون ص١٣٢٧ وما بعدها .

(٢) انظر المسعودى مروج الذهب ٣٠٩/١ حيث يقرر أن بعض العرب كانوا يعبدون الملائكة ويزعمون أنهم بنات الله وأنهم كانوا يعبدونها لتشفع لهم إلى الله . وهم الذين أخبر الله عنهم بقوله : « ويجعلون لله البنات سبحانه ولهم ما يشتهون » وبقوله : « أفرأيتم اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى ألكم الذكر وله الأنثى ، تلك إذن قسمة ضيزى » أما الشهرستانى فنسب إلى الصابئة أنهم ذهبوا إلى أن الملائكة إناث كما يحكى أن من العرب من كان يصبو إلي الملائكة فيعبدهم ، بل كانوا يعبدون الجن ويعتقدون فيهم أنهم بنات الله .

(٣) انظر الملل والنحل ١٢٦/٢ ، ٢٧٢/٣ ، ٢٧٣ وأنظر سورة الأنبياء ٢٧ ، والصافات ١٤٩ - ١٥٣ ، الزخرف ١٦ ، ١٩ .

(٤) عبس ١٣ ، ١٤ .

فأما صورة الخطاب فلأنه على هيئة تدل على أنه خطاب خارج عن ملك مقتدر لخوله وعبيده فيما يجب أن يلقيه إليهم من عزائم أمره ونهيه ووعظه وزجره ووعيده . وليست الحال فى سائر الكتب الأخرى كذلك بل الخطاب منه خارج على هيئة مضاهية لكلام رجل حكيم أنبأ عن حكمته بألفاظه وعبارته ونسب بعض تلك المخاطبات إلى ربه .

وأما نظم الألفاظ فلأنه خرج على مثال ظهر لأهل المعرفة بوجوه التأليف أنه غير مشابه لما ابتذله البشر فيما بينهم ، وأن من رام أن يزيد فيه عدة آيات أعجزه عجيب رصفه ، وافتضح عند أهل البصيرة .

وليس كذلك حال الكتب الأخرى .

وأما تأليف المعانى فإنه خرج مخرجا عجيبا ، يجتمع فى الجزء منه الشبيه بما هو موجود فى الكل ، أعنى لا يقرأ الإنسان منه عدة آيات إلا وقد ورد منه على الأبواب الاعتقادية وأبواب العبادات والمعاملات والمزاجر بل وعلى الأبواب الأدبية العقلية وأخبار الأمم الماضية على بلاغة ميسرة للذكر ووجازة سهلة للحفظ ومعان لو بسطت لاستغرقت الأخلاد والطوامير أما الكتب الأخرى فمبسوطة كمعان مقسومة .

٥ - اليوم الآخر :

كما يظهر فضل الإسلام على غيره من الأديان فى إثبات عقيدة المعاد عندما يبنى تلك العقيدة على أن العالم منقض بالساعة التى هى : « آتية لا ريب فيها »(١) وأن الله تعالى يعيد الأرواح إلى أجساد الموتى ، على تركيب تتحد به قوتا الحس والعقل ، فتعرف بقوة العقل أحوالها التى مضت

---

(١) الحج ٧ وانظر غافر ٥٩ .

عليها في حال الدنيا وما اكتسبت من حسنه وسيئة ، وتدرك بقوة الحس اللذات التى تتمتع بها والآلام التى تتعذب بها .

وأن الثـواب لا مـحـالة في جنس الملذ ، والعقـاب فى جنس المؤلم وأن كيفيتها لن تدرك إلا بأن يجعل لها عيار مما شهدته الحواس من أجناس الملذات والمؤلمات .

أمـا فى جنس الملذات فـالمطاعم والمشـارب والمناكح والملابس والمناظر المونقة والروائح الطيبة ، والمسموعات الممتعة والخدم الروقة(١) والأنـس والمحادثة .

وأما فى جنس المؤلمات : فكالمحابس والسجون والسـلاسل والأغـلال والأنكال والتحريق بالنيران والتعيير من الإخوان .

وأنه لا يجوز أن تكون الأجسام هناك متركبة من الأخلاط الفاسدة والأمشاج المتضادة فإنها لو كانت كذلك لتسلط عليها البلى والانفكاك .

كما أن الحواس المضافة إليها مشاكلة لها فى الخلوص والبقاء حتى تنال لذاتها نيلا روحانيا مهذبا عن الثقل والدنس كما جاء في قوله تعالى : « وننشئكم فيما لا تعلمون »(٢) وقوله : « فلا تعلم نفس ما أخفى لهم من قرة أعين »(٣) .

هذه هى فضائل الإسلام من حيث الأركان الاعتقادية وهو وإن اتفق فيها مع الأديان السماوية الأخرى كاليهودية والمسيحية غير أن أهل هذه الأديان

---

(١) روقة بمعنى حسان جمع رائق .

(٢) الواقعة ٦١ .

(٣) السجدة ١٧ .

حرفوا فيها وبدلوا وغيروا أما الإسلام فلم يحدث فيه مثل ذلك ولن يحدث .

ثانيا : من حيث العبادة :

إن أحق الأديان بطول البقاء ما وجدت أحواله متوسطة بين الشدة واللين ليجد كل من ذوى الطبائع المختلفة ما يصلح به حاله فى معاده ومعاشه ويستجمع له منه خير دنياه وآخرته . وكل دين يقوم على غير ذلك فقد خاصية بقائه واستمراره . وذلك مثل ما تمسك به رهبان النصارى من هجران المناكح ، والانفراد فى الصوامع وترك طيبات الرزق وما يتعاطاه الصديقون(١) من الثنوية من حمل الأنفس على الوجاء (٢) والخصاء ، وملازمة الأصول الخمسة التى عندهم : الصدق والطهر والراحة والقدس والمسكنة ، دون غيرها .

وما انتهجه نساك الهند من إحراق الأجساد ، وتغريقها فى الماء والتردى من الجبال ، وإهلاكها بالضم (٣) والأزم(٤) .

---

(١) طبقة الصديقين إحدى طبقات المانوية . وكان يحرم عليهم مباشرة المهن ، والسعى وراء المال ، وأكل لحم الحيوان وطبخ الخضر وشرب الخمر والزواج وألا يملكوا إلا غذاء يوم واحد ، وكساء سنة واحدة : انظر : إيران في عهد الساسانيين ١٨٢ - ١٨٣ .

(٢) وجأ العجل يجؤه وجئا ووجاء : دق عروق خصيتيه بين حجرين ولم يخرجهما أو رضها حتى تتفخضا فيكون شبيها بالخصاء .

(٣) الضم : قبض شيء إلى شيء ومن معانيه الضمور والمقصود به قبض الجسد عن الطعام حتى يضمر .

(٤) الأزم : الإمساك والحمية يقال : أزم الرجل عن الشيء أمسك عنه ، ويروى ابن جلجل فى طبقات الأطباء ص٥٤ أن معاوية سأل الحارث بن كلدة الثقفى : ما الطب يا حارث ؟ فقال : يا أمير المؤمنين . يعني الجوع . وابن أبى أصيبعة ١/ ١١٠ يضيف إلي رواية ابن جلجل أن عمر بن الخطاب سأل الحارث : ما الدواء ؟ فقال : الأزم يعنى الحمية .

ولو أن الله تعالى أراد بعباده حملهم على إهلاك الأنفس ، لما علمهم صنعة لبوس لهم لتحصنهم من بأسهم[1] ولما جعل لهم سرابيل تقيهم الحر [2] ولما هداهم لصنوف العقاقير النباتية ليستشفوا بها من الآلام المعترية .

ونرى أن الإسلام قد جاء فى العبادات بما لا يشق إتيانه على النفس أو يعسر عليها أداؤه . وبصورة تنبىء عن كمال الخشوع والخضوع وإخلاص العبودية لله تعالى .

١ - الصلاة :

العبادة النفسية - وهى الصلاة المشتملة على ذكر الله تعالى وإخلاص النفس له بالخشوع والخضوع - تشترك فيها الأديان غير أن هيأتها فى الإسلام أفضل من هيأتها فى أى دين آخر من حيث الكمية والكيفية .

فمن حيث الكمية لم تكن من الكثرة في حيز الإسراف نحو صلاة الثنوية ورهبان النصارى ، ولا من القلة في رتبة التقصير نحو صلوات المجوس . بل توسطت بينهما على حد يتسع للمتدين بها التصرف فى أسباب المعاش مع قضاء حق التعبد إذ جعل عددها ثلاثة فى النهار فى أوله وأوسطه وآخره عدد ركعاتها عشر وفى الليل اثنتان . أما الثالثة - وهى الوتر - فمستحب أداؤها وبه تكمل ركعات الليل عشرا أيضا . فصار الليل والنهار لتعادلها فى عددها وعدد ركعاتها « خلفة لمن أراد أن يذكر أو أراد شكورا »[3] .

---

(١) الآية : « وعلمناه صنعة لبوس لكم لتحصنكم من بأسكم » الأنبياء ٨١ .
(٢) الآية : « وجعل لكم سرابيل تقيكم الحر ، وسرابيل تقيكم بأسكم » النحل ٨١ .
(٣) الفرقان ٦٢ .

ومن حيث الكيفية نجد تناسق حركات الصلاة فى أدائها تناسقا يؤدى إلى الخضوع لا يوجد مثله فى صلوات أهل الأديان الأخرى .

وذلك أن أشكال التخاضع للملوك تنقسم أربعة أقسام :

أحدهـا : القيام بين أيديهم .

الـثانـى : مطامنة الظهر لهم .

والثالث : تعفير الوجه بالأرض .

والرابع : الجثو على الركبتين .

وصلاة المسلمين مخصوصة بسمة الدخول فيها قولا وعملا بالتكبير مع وضع اليد والاعتقاد بالقلب ، وبسمة الخروج منها قولا وعملا بالتسليم مع الالتفات إلى الجانبين ، وهى مصونة عن أنواع الكلام وصنوف الأشغال لتكون أتم فى التعظيم . ثم المتحرم بها يأتى من أركانها الشىء على هيئة شبيهة بخادم تقدم إلي ملك عظيم فوقف بين يديه مستشعرا هيبته مثنيا عليه ، حتى إذا استدناه كفر له بمطامنة ظهره ، حتى إذا زاد فى الاستدناء منه عفر وجهه لفرط الخضوع بالأرض ، حتى إذا أذن له فى الجلوس جثا على ركبتيه بين يديه ملازما فى أشكاله الأربعة لإقامة حق إحماد الثناء والتمجيد على أتم المبالغة .

أما صلاة أهل الأديان الأخرى فبعضها جعل ذا ركوع بلا سجود وبعضها جعل بسجود بلا ركوع وبعضها خلا من سمة الدخول والخروج .

وترى النصارى وهم أشد الناس شغفا بهذه العبادة حالهم فيها شبيه بحال قوم قصدوا التنافس بالنغم التى تدعى ألحان البيع .

ولو لم يكن للإسلام من المنقبة فى إقامة هذه العبادة إلا الأذان المعلق حكمه برفع الصوت بالتكبيرتين والشهادتين وبالدعاء إلي المرغوبين الشريفين لكفاه فضلا فى هذه العبادة .

بل لو لم يكن لهذه العبادة إلا الجمعة التى يسعى فيها كل أسبوع أهل كل مملكة إلى سرتها ليجتمعوا فى البقعة الواحدة ، ويخرج إليهم سائسهم ويختص لنفسه مرتفعا يشرف على رعيته منه فيقبل عليهم بالوعظ والإرشاد والوعد ، ويذكرهم مصالح داريهم ، والقوم مصغون إليه لا يجوز لأحد منهم أن يشغل بشىء من الأحاديث عن التدبر لما يقرع به مسامعهم حتى إذا فرغ من خطبته أقام لطبقات رعاياه تلك العبادة المعظم قدرها لكان ذلك مما يكسب لهذه الملة شرفا بعيد المدى .

٢ - الصيام :

وأما العبادة البدنية - وهى الصيام المشتمل على صورة التقلد للأمانة فى أشياء ينجذب إليها الطبع ، والصبر على حفظها من دواعى النفس إلى الإخلال بها - فشىء تشترك فيه الأديان ، وهى شريعة واقعة فى جنس ظلف(١) النفس عن تناول اللذات الحيوانية ، وعزفها عن الشهوات الجسدانية ، ابتغاء مرضاة مولاه فى التخرج عن تسليم النفس لكل ما تشتهيه ، وإمراجها فى كل ما تقترح عليه .

وبيد أن الأديان تشترك فى هذه العبادة إلا أن وضعها فى الإسلام أفضل من وضعها فى غيره من جهة الكمية والكيفية .

---

(١) ظلف النفس عن الشىء .

أما من جهة الكمية فلأنه لم يطل فيمل ، كصوم الرهبان من النصارى والصديقين من الثنوية وعبدة الأصنام ، ولم يقصر فيقل كصوم المجوس الذى ليس بصيام على الحقيقة .

وأما من جهة الكيفية : فإنه لم يجعل كصوم النصارى والثنوية الذين يعتقدون تحريم اللحم ، ويسلطون على أنفسهم النحول . وكصوم اليهود المتفرق فى أيام السنة على صورة لا يوجد لها نظام مستقر ، ولا تعرف أوقاتها إلا خصائص علمائها بينما علق أمر هذه العبادة فى الإسلام برؤية الهلال للأعين ، وجعل شعارها تطهير النفوس عن جميع ما يدنسها من الآثام وكفها عن اللذات الثلاثة التى هى المأكل والمشرب والمنكح مع الاعتقاد بأنه وإن وجب الإمساك عنها فإنه ليس بمحرم عليه إذ هو غير مأمور به عند المرض والسفر ومرخص له فى الإفطار .

ثم جعل من رتبته الإنفاق مزكيا والقيام بالليل متهجدا والاعتكاف فى المساجد المأهولة متقربا . ثم خص لانتهائه عبادة تدل هيئتها على عز الدولة وأخذ الحظ من السرور والبهجة وهى عيد الفطر . وليس للأديان الأخر فى صيامها مثل ذلك :

٣ - **الزكاة :**

وأما العبادة المالية - وهى الزكاة - فتشترك فيها الأديان كلها خلا النصرانية التى أسست على التأله المحض . وقد سئل المسيح عليه السلام عنها فقال : متى أبحت لكم اقتناء المال حتى تسألوا عن تفرقته ، وأما اليهود فإنهم يرون أخذ العشر من النبات والحيوان .

أما الإسلام فإنه يفوق كل تلك الأديان في تأكيد أمر الزكاة ، إذ قد جعلها فريضة واجبة مقرونا ذكرها بذكر الصلوات المكتوبة ، وجعل الأمر فى بعضها مسلما إلى السلطان يستعين بها على مصالح العباد والبلاد ثم جعل الأمر فى بعضها إلى رب المال ليروض طباعه فى السماحة ويقوى نفسه على التبرى من الشح .

ثم لما علم الله - تعالى جده - أن من طباع البشر الشغف بالمال جعل الخطاب مع المبالغة في الحث عليها خارجا على ألطف لطف . حيث أمر سبحانه وتعالى بالأخذ مرغبا فى التزكية والتطهير بقوله : « خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها »(١) وسماه قرضا موعودا له بإعطائه ورد أضعافه عليه بقوله : « من ذا الذى يقرض الله قرضا حسنا فيضاعفه له »(٢) ثم سلى عما يخرجه بتعريف ما يعود إليه حال ملاك الأموال فى العواقب فقال : « وأنفقوا مما رزقناكم من قبل أن يأتى أحدكم الموت فيقول رب لولا أخرتنى إلى أجل قريب فأصدق وأكن من الصالحين »(٣) .

ثم أخبر أن من بخل بها فقد بخل على نفسه فإن نفعها راجع إليه ومولاه غنى فقال : « ها أنتم هؤلاء تدعون لتنفقوا فى سبيل الله فمنكم من يبخل ومن يبخل فإنما يبخل عن نفسه والله الغنى وأنتم الفقراء »(٤) وأخبر أن الضن بالمال غير مستحسن فى العقل

---

(١) التوبة : ١٠٣ .

(٢) البقرة : ٢٤٥ .

(٣) المنافقون : ١٠ .

(٤) محمد : ٣٨ .

وإن كان الطبع مائلا إليه فقال : «ومن يوق شح نفسه فأولئك هم المفلحون »[1] وأخبر أنه راض منه فى أدائها فضل المال فقال : « يسألونك ماذا ينفقون ؟ قل العفو »[2] وأنها تنزل منزلة الوقاية للمال ، والتحصين له عن الآفات فقال : « وما تنفقوا من خير يوف إليكم وأنتم لا تظلمون»[3] .

فليت شعرى فى أى دين هذا الاستقصاء البالغ فى التنبيه على فوائدها وحقائق عوائدها .

٤ - الجهاد :

وأما الجهاد فقد شرع للدفاع وحماية الدين إذ لولاه لظهر الفساد فى البر والبحر ، ولهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد[4] فحماية الدولة وتأمين الدعوة لا يتم إلا به ولذا قيل : « لا يصدق الحرب إلا ثلاثة : مستبصر فى دينه ، أو غيور على حرمه ، أو كريم ممتعض من ذل أصابه .

وقد ابتلى الأنبياء - صلوات الله عليهم من قبل انتشار دعوتهم بالمحن المحوجة لهم إلى التحمل والصبر . وقد قال تعالى : « آلم أحسب الناس أن يتركوا أن يقولوا آمنا وهم لا يفتنون . ولقد فتنا الذين من قبلهم »[5] كما أوذوا وهددوا وقيل لنوح : «لئن لم تنته يا نوح لتكونن من المرجومين »[6] وقيل لإبراهيم : « لئن لم تنته لأرجمنك واهجرنى مليا »[7] وقيل لشعيب

---

(١) التغابن : ١٦ .
(٢) البقرة ٢١٩ .
(٣) البقرة ٢٧٢ .
(٤) الآية « ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيرا » الحج ٤٠ .
(٥) العنكبوت ١ - ٣ .
(٦) الشعراء : ١١٦ .
(٧) مريم : ٤٦ .

: « ولولا رهطك لرجمناك وما أنت علينا بعزيز »(1) وقالت بنو إسرائيل : « أوذينا من قبل أن تأتينا ومن بعد ما جئتنا »(2) وقيل لمحمد صلى الله عليه وسلم : « لتبلون فى أموالكم وأنفسكم ولتسمعن من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم ومن الذين أشركوا أذى كثيرا »(3) .

إلا أنه لم يوجد أهل دين من الأديان قد انبعثوا لإقامة فريضة الجهاد بمثل ما وجد عليه أهل الإسلام فإنهم « رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه »(4) . ولم يشترط أيضا لدين من الأديان من خاصية الإعزاز والتأييد ما اشترط لهم بقوله : « وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم فى الأرض كما استخلف الذين من قبلكم وليمكنن لهم دينهم الذى ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم أمنا يعبدوننى لا يشركون بى شيئا ومن كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون »(5) .

وهنا ينبغى أن نتناول مسألة كثر الحديث فيها وانحرف عن جادته من بعض المستشرقين وهى ما يدعيه افتراء وكذبا بعض المستشرقين من أن الإسلام قد انتشر بحد السيف وقبل أن نرد على هذه الفرية يجب أن نقرر أن الحروب بوجه عام تنقسم إلى ثلاثة أنواع :

(1) الجهاد : وهى الحرب التى يضطر إلى خوضها المحبون للسلام والتعمير دفاعا عن العقيدة وعن المقدسات .

(2) الفتنة : وهى الحروب التى يثيرها التعصب الجنسى أو الوطنى .

---

(1) هود : 91 .
(2) الأعراف : 129 .
(3) آل عمران : 186 .
(4) الأحزاب : 23 .
(5) النور : 55 .

(٣) التصعلك : وهى الحروب التى تشن بقصد انتهاب الأموال واستلاب الأملاك .

ويمكن أن نعتبر النوع الأول حربا عادلة . والنوعين الآخرين حربا غير عادلة كما يمكن أن نعد من النوع الثالث الحروب الاستعمارية فى التاريخ الحديث . وأولى بهذه الحروب أن تسمى منذ اليوم حروب التصعلك أو حروب الصعاليك .

وحروب الإسلام التى افتتحها رسوله صلى الله عليه وسلم بالغزوات من النوع الأول لم تنشب من أجل مال أو متاع ، فقد كان صلى الله عليه وسلم أزهد الناس فى المال والمتاع ، ولا عن رغبة فى العنف وسفك الدماء فقد ظل سنين طويلة يدعو الناس إلى سبيل ربه بالحكمة والموعظة الحسنة بل لجأ إليها مضطرا عندما أيس من ارعواء الناس وأيقن أن الوعظ لا ينجح فيهم فذهب في علاجهم مذهب الطبيب الذى خشى إتيان الداء العضال على نفس العليل وعلم ألا سبيل إلي شفائه إلا بقطع عضو من أعضائه ، ولو تتبعنا حال الرسول صلى الله عليه وسلم فى حروبه ووقائعه لوجدناه جاعلا قصارى غرضه من الثبات القوى فى مصاف القتال كلمة يبذلها خصمه قريبة من الإقرار بوحدانية الله حتى إذا وجدها منه أغمد عنه سيفه وأوجب علي نفسه حمايته فإذا أصر محاربه على الكفر والعناد اكتفى بأخذ الجزية وجعلها في خدمة من أقر بالتوحيد من غير أن يرتاح للتلذذ بالمال أو يبتهج به فخرج من الدنيا بعد استخلاص ممالك جزيرته لأهل دعوته علي تلك الحالة السوية والوتيرة الصادقة صابرا على بؤسه وضيق حاله صارفا همته إلي عبادة خالقه لا يجنح إلى شىء من زخارف الدنيا ولا يغتر بأطاييبها .

ومع ذلك لم يكن صلي الله عليه وسلم هو البادىء فى تلك الحروب فقد كان الكفار هم البادئون بالعدوان والناظر فى سبب كل غزوة من الغزوات يعرف صدق ذلك .

وأول هذه الغزوات غزوة بدر الكبرى . التى قد يسبق الظن أن الرسول والمسلمين هم البادئون بالقتال فيها فى حين أن من يتأمل وقائع هذه الغزوة يرى عكس ذلك تماما فالرسول صلى الله عليه وسلم أراد أن يعرف كفار مكة أن المسلمين فى المدينة غيرهم فى مكة بعد أن تبدل حالهم من الضعف إلى القوة ومن القلة المستضعفة إلى نواة لأمة ودولة فعزم على اعتراض طريق قافلتهم الراجعة من الشام بقيادة أبى سفيان . ولكن هذه القافلة استطاعت أن تنجو بفضل تغييرها لمسار عودتها ووصلت القافلة مكة دون أن يمسها سوء وكان يمكن للأمر أن ينتهى عند ذلك من غير حرب أو قتال ولكن كبر ذلك على قريش وشق على أهل مكة أن يروا فى محمد وصحبه قوة تعترض طريقهم فأصروا على حربه وقتاله وخرجوا بعددهم وعددهم وكانت الحرب وكان النصر للمسلمين . وبقية الغزوات كان الكفار هم البادئون القتال فيها والمسلمون في موقف الدفاع وحماية الدولة الناشئة وتأمين الدعوة الجديدة .

ولأن الإسلام دين ودولة معا فقد كانت الحروب من أجل حماية الدين وتأمين الدولة .

فلم يكن غرضه صلى الله عليه وسلم فى استلال السيف على من ناوأه إزالة نعيمهم ولا انتهاب ممالكهم بل لو قدر على استصلاح عباد الله من غير حاجة إلى سفك دماء بعضهم لكان ذلك هو الآثر عنده والأحب لديه .

والجهاد فى الإسلام لم يشرع لاستعباد الناس أو الاستعلاء عليهم وإنما

شرع لحماية الدين والدولة الإسلامية كما جاء ذلك في قوله تعالى : « وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم وآخرين من دونهم لا تعلمونهم الله يعلمهم »(١) .

٤ - الحج :

وأما الحج فهو النسك الأعظم - الذى اشتمل على جميع ألوان العبادات نفسية وبدنية ومالية . وقد قال تعالى : « لكل أمة جعلنا منسكاهم ناسكوه »(٢) أى لكل دين متعبد معظم قدره عند أهله فهم يوجبون قصده فى الحين بعد الحين ويرون سائر متعبداتهم كالتابع له . ولكنا لا نجد لشىء من الأديان نسكا أجمع لوجوه البر ومكسب الأجر من نسك المسلمين وذلك أن الإنسان عندما يحس بموجدة مولاه عليه يرفض أبواب الملاهى ويهجر أسباب الزينة ويلوذ بفناء سيده راغبا إليه فى العفو له .

فالأبصار متى وقعت فى ذلك المشهد العظيم على ما يوجد المحرمون عليه من هيئات التعبد والخشوع وما أشعروا به أنفسهم من انكشاف الرأس وحفاء الرجل واحتمال مشقة الوضوء والتفث والصبر على الدرن والشعث وهجر اللذات المرغوب فيها كالطيب والجماع والصيد والتنظيف بحلق الشعر وتقليم الأظافر وما يلزمونه من السعى إلى المكان المنسوب إلى مولاهم ليتوافوا كلهم من نواحى العمران وأقاصى الملك فى بقعة واحدة أيقنت أنها واقعة على منظر رفيع لا يدانيه باب من أبواب التعبد .

وهكذا يفضل الإسلام فى عقائده وعباداته غيره من الأديان السابقة من حيث أنه من عند الله ومن حيث أنه آخر الأديان التى ارتضاها سبحانه وتعالى للبشرية وناط بها سعادتها فى الدنيا وفى الآخرة .

---

(١) الأنفال : ٦٠ .	(٢) الحج : ٦٧ .

ثالثا : موقف الإسلام من رعاياه :

تنقسم طبقات الرعايا فى كل عصر مرة بحسب القوة والضعف ومرة بحسب الشرف والضعة ، ومرة بحسب الولاية والعداوة .

وإذا نظرنا إلى معاملة الإسلام لرعاياه على اختلاف صنوفهم لوجدناه أعظم الأديان سيرة وأعدلها معاملة .

ا - القوة والضعف :

فبالنسبة للقوى أطلق له الندوب إلى ما تنجذب إليه همته من اكتساب المعالى ، واقتناء المفاخر بل أعطاه مزيدا من القوة والحرية بعد أن كان مضطهدا بسياسة الاستعباد ، وإيالة الاستحوال .

وأما الضعف : فإما أن يكون الضعف قد لحقه من جهة التركيب مثل النساء ، أو من جهة السن مثل اليتامى ، أو من جهة المعاش مثل الفقراء ، أو من جهة الرقبة مثل الأسراء ، أو من جهة الوطن مثل الغرباء .

أ - الضعف من جهة التركيب :

فإن كان الضعف قد لحقه من جهة التركيب ، وذلك كما فى النساء فليس دين من الأديان أزجر من الاعتداء عليهن ، وأدعى إلى الرفق بهن من الإسلام وذلك ظاهر فى آى القرآن ، وفى أخبار الرسول صلى الله عليه وسلم كقوله تعالى : « أو من ينشأ فى الحلية وهو فى الخصام غير مبين »(١) وقوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا لا يحل لكم أن ترثوا النساء كرها »(٢) وقوله : « ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم

(١) الزخرف : ١٨ .
(٢) النساء : ١٩ .

فلا تميــلوا كل الميل »(١) ومثل قوله صلى الله عليه وسلم فيما روى عنه « رفقا بالقوارير » وقوله : « النساء شقائق الرجال » .

وقد كان الناس قبل الإسلام يبحثون عن حقيقة المرأة : إنسان هى أم غير إنسان ، لها روح أم ليس لها روح ، روحها نجسة أم شريرة ورأت بعض الأديان والمذاهب أن المرأة ليست أهلا لحمل أمانة الله كالرجل ، بل الرجل وحده هو المسئول أمام الله ، وحملت مذاهب أخرى المرأة إثم الخطيئة الأولى وحدها . حتى جاء الإسلام فقرر أن المرأة كالرجل تماما فى صفة الإنسانية « من ذكر أو أنثى بعضكم من بعض »(٢) « وبث منهما رجالا كثيرا ونساء »(٣) وأن المرأة مكلفة كالرجل أمام الله ، «إن المسلمين والمسلمات ، والمؤمنين والمؤمنات ، والقانتين والقانتات ، والصادقين والصادقات ، والصابرين والصابرات والخاشعين والخاشعات ، والمتصدقين والمتصدقات ، والصائمين والصائمات والحافظين فروجهم والحافظات ، والذاكرين الله كثيرا والذاكرات أعد الله لهم مغفرة وأجرا عظيما »(٤) وقوله : « يا أيها النبى إذا جاءك المؤمنات يبايعنك على ألا يشركن بالله شيئا ولا يسرقن ولا يزنين ولا يقتلن أولادهن ، ولا يأتين ببهتان يفترينه بين أيديهن وأرجلهن ولا يعصينك فى معروف فبايعهن واستغفر لهن الله »(٥) .

وأن المرأة يمكن أن تكون أكرم على الله من الرجل إذا كانت أتقى ، وأشرف إذا كانت أبر .

---

(١) النساء ١٢٩ بل لشدة عناية القرآن بالنساء توجد سورة باسمهن من سور القرآن وهى سورة النساء عدا ما جاء من آيات القرآن يتحدث عنهن .

(٢) آل عمران : ١٥٩ . (٣) النساء : ١ .

(٤) الأحزاب : ٣٥ . (٥) الممتحنة : ١٢ .

وإن للمرأة شخصية مستقلة تتملك وتتصرف فى ملكها ، وتبيع وتشترى وتتزوج ، ولا يجوز لأحد أن يزوجها إلا بإذنها إذا كانت بالغة وتعطى رأيها إذا استشيرت ، وتناقش وترث وتورث : « للرجال نصيب مما اكتسبوا وللنساء نصيب مما اكتسبن »(١) .

«فإذا أرادا فصالا عن تراض منهما وتشاور فلا جناح عليهما »(٢) .

وأن لها حق العلم وحق العمل ضمن الحدود التى حدها الله والتى تناسب طبيعتها .

ب - الضعف من جهة السن :

وإن لحقة ضعف من جهة السن مثل اليتامى فإننا نجد الإسلام يبالغ فى الأمر بحفظهم وحماية أملاكهم ، وذلك أيضا ظاهر فيما تضمنه القرآن وما جاءت به السنة . قال تعالى : « ويسألونك عن اليتامى قل إصلاح لهم خير ، وإن تخالطوهم فإخوانكم والله يعلم المفسد من المصلح ولو شاء الله لأعنتكم إن الله عزيز حكيم »(٢) .

وكان أهل الجاهلية قد اعتادوا الانتفاع بأموال اليتامى(٣) وربما تزوجوا باليتيمة طمعا في مالها ، أو يزوجها من ابن له لئلا يخرج مالها من يده حتى نزل الإسلام بشرع الله فى اليتيم فنزل قوله تعالى : «إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما إنما يأكلون فى بطونهم نارا »(٤) وقوله تعالى :« وإن خفتم ألا تقسطوا فى اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء »(٥) وقوله : « ويستفتونك فى النساء قل الله يفتيكم فيهن

(١) النساء ٣٢ . (٢) البقرة ٢٢٠ .
(٣) اليتيم من الناس من مات أبوه ومن الحيوان من ماتت أمه .
(٤) النساء ١٠ . (٥) النساء ٢ .

وما يتلى عليكم فى الكتاب فى يتامى النساء اللاتى لا تؤتونهن ما كتب لهن وترغبون أن تنكحوهن والمستضعفين من الولدان وأن تقوموا لليتامى بالقسط وما تفعلوا من خير فإن الله كان به عليما »(١) وقوله : « ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتى هى أحسن »(٢) فعند ذلك ترك القوم مخالطة اليتامى والمقاربة من أموالهم والقيام بأمورهم حتى اختلت مصالح اليتامى وساءت معيشتهم فثقل ذلك على المسلمين واضطرب حالهم : إن خالطوهم وتولوا أمر أموالهم استعدوا للوعيد الشديد ، وإن تركوهم وأعرضوا عنهم اختلت معيشة اليتامى حتى أنزل الله تعالى : « ويسألونك عن اليتامى ... الآية » ويروى أنه لما نزلت الآيات التى تتحدث عن اليتيم اعتزل المسلمون أموال اليتامى واجتنبوا مخالطتهم في كل شيء حتي كان يوضع لليتيم طعام فيفضل منه شيء فيتركونه ولا يأكلونه حتى يفسد وكان صاحب اليتيم يفرد له منزلا وطعاما وشرابا فعظم ذلك على ضعفة المسلمين فقال عبد الله بن رواحة : يا رسول الله ، ما لكلنا منازل تسكنها الأيتام ولا كلنا يجد طعاما وشرابا يفردهما لليتيم فنزلت هذه الآية : والإصلاح الذى تدعو إليه الآية بالنسبة لليتيم يشتمل على كل صلاح يمكن أن يقدم لليتيم سواء فى نفسه بالتأديب والتقويم لكى ينشأ على علم وأدب وفضل أو في ماله بالتجارة كيلا تأكله النفقة »(٣) .

جـ - الضعف من جهة المعاش :

وإن كان الضعف من جهة المعاش كما فى الفقراء فقد أمر الإسلام بمواساتهم والإفضال عليهم .

---

(١) النساء ١٢٧ . (٢) الأنعام ١٥٢ .

(٣) الفخر للرازى : التفسير الكبير ٣٣٧/٢ .

وقد استنّ الإسلام فى توزيع الزكاة سياسة حكيمة عادلة تتفق وأحدث ما ارتقى إليه تطور الأنظمة السياسية والمالية فى عصرنا الذى يخيل لبعض الناس أن كل ما يأتى به من النظم والتشريعات جديد مبتكر فقد عرف الناس فى عصور الجاهلية وفى عصور الظلام فى أوربا كيف كانت تجبى الضرائب والمكوس من الفلاحين والصناع والمحترفين والتجار وغيرهم لتذهب إلى الإمبراطور أو الملك أو الأمير أو السلطان فى عاصمته الزاهية ينفقها فى توطيد عرشه ومظاهر أبهته . فلما جاء الإسلام وأمر المسلمين بإيتاء الزكاة كما أمر ولى الأمر بأخذ هذه الضريبة تطهيرا وتزكية لأصحاب الأموال وإنقاذا للفئات المحتاجة من هوان الفقر وذل الحاجة وقد أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بأن تأخذ الزكاة من أغنياء البلد لترد على فقرائها وأرسل معاذا إلى اليمن وأمره بذلك ففرق معاذ زكاة أهل اليمن فى المستحقين من أهل اليمن . بل فرق زكاة كل إقليم في المحتاجين منه خاصة وكتب بذلك كتابا لهم كان فيه : من انتقل من مخلاف عشيرته « يعنى الذى فيه أرضه وماله » فصدقته وعشره فى مخلاف عشيرته(١) ، وعن أبى جحيفة قال قدم علينا مصدق رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخذ الصدقة من أغنيائنا فجعلها فى فقرائنا فكنت غلاما يتيما فأعطاني منها قلوصا (ناقة) . وفى الصحيح أن أعرابيا سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عدة أسئلة منها : « بالله الذى أرسلك . آلله أمرك أن تأخذ الصدقة من أغنيائنا فتقسمها علي فقرائنا ؟ قال : نعم » .

وكذلك كان العمل فى حياة عمر رضى الله عنه . أن يفرق المال حيث جمع ويعود السعاة إلى المدينة لا يحملون شيئا غير أحلاسهم التى يتلفعون

(١) انظر نيل الأوطار ٢/١٦١ .

بها ، وعصيهم التى يتوكأون عليها . فعن سعيد بن المسيب أن عمر بعث معاذا ساعيا على بنى كلاب أو على بنى سعد بن ذبيان فقسم فيهم حتى لم يدع شيئا حتي جاء بحلسه الذى خرج به على رقبته(١) .

وعلى هذا النهج الذى اختطه الرسول صلى الله عليه وسلم وخلفاؤه الراشدون سار أئمة العدل من الحكام وأئمة الفتوى من فقهاء الصحابة والتابعين .

فعن عمران بن حصين رضى الله عنه أنه ولى عاملا على الصدقة من قبل زياد ابن أبيه أو بعض الأمراء فى عهد بنى أمية . فلما رجع قال له : أين المال ؟ قال : أو للمال أرسلتنى ؟ ... أخذناه من حيث كنا نأخذه على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ووضعناه حيث كنا نضعه(٢) .

فكل هذه الأحاديث تدل على حسن عناية الإسلام ورعايته للفقراء وتثبت أن كل قوم أولى بصدقتهم حتى يستغنوا عنها وواردات الزكاة فى الإسلام من الضخامة والكثرة بحيث إذا أحسن توزيعها واستغلالها لا تقف أمامها مشكلة وينتقل الإنسان بعدها من آخذ زكاة إلى معطى زكاة .

د - الضعف من جهة الرق :

وإن كان الضعف من جهة الرقبة كما فى الأسر فإن الإسلام قد حث على فك الرقاب ودعا إلى التصدق عليهم لتخليص رقابهم من الرق وجعل عتقهم من عظيم ما يكفر به عن الخطايا .

وقد عرف الرق بين البشر منذ آلاف السنين . فقد وجد عند أقدم شعوب العالم كالمصريين والصينيين والهنود واليونان والرومان وذكر فى الكتب السماوية كالتوراة والإنجيل ، وكانت هاجر أم إسماعيل بن إبراهيم الخليل

(١) السابق : ٤/١٦١ .

(٢) السابق ٤/١٦١ .

عليهما السلام جارية أهداها ملك مصر لسارة امرأة إبراهيم . وأهدتها هى لزوجها إبراهيم عليه السلام فتسراها فولدت إسماعيل عليه السلام .

وإذا كان منشأ الرق يعود إلى :

١ - الحروب .

٢ - الفقر فكثيرا ما كان يحمل الفقر بعض الناس على بيع أولادهم رقيقا للناس .

٣ - الاختطاف بالتلصص والقرصنة . فقد كانت جماعات كبيرة من أوربا تنزل إلى إفريقيا وتخطف الزنوج الأفارقة وتبيعهم فى أسواق النخاسة بأوربا . كما كان القراصنة من البحارين الأوربيين يتعرضون للسفن المارة بعرض البحر ويسطون على ركابها فإذا قهروهم باعوهم فى أسواق العبيد .

إذا كان منشأ الرق يعود إلي هذه الأسباب فإن الإسلام لم يجز من هذه الأسباب إلا سببا واحدا فقط وهو الاسترقاق بواسطة الحروب وذلك رحمة بالبشرية فإن الغالب المنتصر كثيرا ما يحمله ذلك على الإفساد تحت تأثير غريزة حب الانتقام فيقتل النساء والأطفال تشفيا من رجالهم فأذن الإسلام لأتباعه فى استرقاق النساء والأطفال إبقاء علي حياتهم أولا وتمهيدا لإسعادهم وتحريرهم ثانيا . وأما المقاتلة من الرجال فقد خير الإمام فى المن عليهم مجانا بدون فداء وبين افتدائهم بمال أو سلاح أو رجال . قال تعالى : « فإذا لقيتم الذين كفروا فضرب الرقاب حتى إذاأثخنتموهم فشدوا الوثاق فإما منا بعد وإما فداء حتى تضع الحرب أوزارها »(١) .

وبينما كان الرقيق عند الأمم غير الإسلامية لا يعدو أن يكون آلة

(١) سورة محمد ٢ ، ٣ .

مسخرة تستخدم فى كل شىء وتستعمل فى كل الأغراض زيادة على تعذيبه بالجوع والضرب وتحميله ما لا يطيق بدون سبب كما قد يكوى بالنار وتقطع أطرافه لأتفه الأسباب .

نجد الإسلام يعامل الرقيق معاملة تليق بشرف الإنسان وكرامته فقد حرم الإسلام ضربه وقتله كما حرم إهانته وسبه وأمر بالإحسان إليه . كما جاء فى قوله تعالى : وبالوالدين إحسانا وبذى القربى واليتامى والمساكين والجار ذى القربى والجار الجنب والصاحب بالجنب وابن السبيل ، وما ملكت أيمانكم »(١) وقول الرسول صلى الله عليه وسلم فيهم : « هم إخوانكم وخولكم جعلهم الله تحت أيديكم فمن كان أخوه تحت يده فليطعمه مما يأكل وليلبسه مما يلبس ولا تكلفوهم ما يغلبهم فإن كلفتموهم فأعينوهم عليه » وقوله صلى الله عليه وسلم « من لطم مملوكه أو ضربه فكفارته أن يعتقه»

كما جعل الإسلام تحرير الرقاب كفارة لجناية القتل الخطأ ولعدة مخالفات أخرى كالظهار والحنث فى اليمين بالله تعالى ، وانتهاك حرمة رمضان بالإفطار فيه . كما أمر بمكاتبة من طلب الكتابة من الأرقاء ومساعدته على ذلك بقسط من المال قال تعالى « والذين يبتغون الكتاب مما ملكت أيمانكم فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيرا وآتوهم من مال الله الذى آتاكم »(٢) وجعل لهم نصيبا من مصارف الزكاة .

وجعل العتق يسرى إلى بقية أجزائه إذا عتق منه جزؤه فإن المسلم إذا عتق نصيبا له فى رفيق عتق كله . كما أذن الإسلام بالتسرى بالإماء ليصبحن فى يوم من الأيام أمهات أولاد فيعتقن بذلك قال رسول الله صلى

(١) النساء : ٣٦ . (٢) النور : ٣٢ .

الله عليه وسلم أيما أمة ولدت من سيدها فهى حرة بعد موته . كما جعل العبد يعتق لمجرد أن يملكه ذو رحم له قال عليه الصلاة والسلام «من ملك ذا رحم محرم فهو حر »(١) .

وهكذا لم يكن الإسلام منشىء نظام الرقيق فى العالم بينما كان منشئا لنظام حسن معاملة الرقيق وداعيا إلى إلغائه فلم يجد فرصة سانحة إلا اهتبلها لتحرير الرقيق .

٢ - الشرف والضعة :

وأما اختلاف رعايا الإسلام من حيث الشرف والضعة فإن موقف الإسلام منه مضاه لموقفه من اختلافهم من حيث القوة والضعف استن فيه أعدل منهج وأحكمه .

فإن اسم الشرف والضعة معدود من أسماء الإضافة ، ولهذا ما روى فى الخبر « كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته ، فالإمام راع وهو مسئول عن رعيته ، والرجل راع فى أهله وهو مسئول عن رعيته والمرأة راعية فى بيت زوجها وهى مسئولة عن رعيتها ، والخادم راع فى مال سيده وهو مسئول عن رعيته ، والرجل راع فى مال أبيه وهو مسئول عن رعيته »(٢) .

ومعنى هذا أن كل شريف فهو بالإضافة إلي من فوقه وضيع وكل وضيع فهو بالإضافة إلى من دونه شريف . وعلى هذا سن الإسلام أحكامه فجعل التوقير والتبجيل معلقا بالاعتبار الإضافى .

ومثال ذلك : أن العبد يلزمه رعاية حق والده والوالد يلزمه رعاية حقوق

---

(١) نيل الأمطار ١٦١/٤ .

(٢) حديث صحيح رواه البخارى ومسلم وأحمد وأبو داود والترمذى انظر : السيوطى الجامع الصغير ٩٥/٢ .

مشيخة قبائله وعليهم رعاية حقوق أمرائهم إلي أن ينتهى الأمر إلي ملك الملوك فيلزم كافتهم النجوع لطاعته . قال صلى الله عليه وسلم : « ليلينى منكم أو لو الأحلام والنهى ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم »(١) وقال : « ليؤمكم أقرؤكم لكتاب الله وأعلمكم بالسنة فإن كان فيه رجلان فأبينهما صلاحا ، وإن كان فيه رجلان فأكبرهما سنا »(٢) وقال : « ومن لم يرحم صغيرنا ولم يوقر كبيرنا فليس منا »(٣) وقال : « إذا أتاكم كريم قوم فأكرموه »(٤) .

وهكذا يتميز الإسلام دينا ومجتمعا ودولة بقيمه ونظراته وتقاليده وتشريعاته وأخلاقه وعاداته .

٣ - الولاية والعداوة :

وإذا نظرنا إلى معاملة الإسلام لرعاياه بحسب الولاية والعداوة لوجدناه يدعو فيها إلى إقامة مجتمع متماسك تسود فيه المحبة والولاء وتحرم فيه أسباب القطيعة والعداء . يتضح ذلك من الأسس التى وضعها للتعامل في حال الولاء وفى حال العداوة .

ا - الولاء :

يوجب الإسلام المحافظة على أسباب الولاء بأنواعه الثلاثة ولاء النسب وولاء العقد وولاء الدين .

---

(١) حديث صحيح رواه مسلم وأبو داود والترمذى والنسائى وابن ماجه وانظر السيوطى : الجامع الصغير ٢/ ١٤٠ .

(٢) حديث حسن رواه النسائى باختلاف فى اللفظ أنظر السيوطى «السابق» ٢/ ١٣٣ .

(٣) حديث صحيح رواه البخارى وأبو داود : المرجع السابق ١٨ .

(٤) حديث صحيح : رواه ابن ماجة والطبرانى والبيهقى وابن عدى الجامع الصغير ١/ ١٦ .

أ - ولاء النسب :

ينص فيه على أن أولى الأرحام بعضهم أولي ببعض ويحدثنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بأن الله خلق الرحم واشتق اسمها من اسمه وأنه يصل من وصلهـا ويقطع من قطعهـا ويشدد الأمر ويكرره بالإحسان إلي ذوى القربى ، وإعطائهم حقهم ، « وآت ذا القربى حقه »(١) ولم يسأل الرسل عليهـم الصلاة والسلام الناس أجرا على هدايتهم إياهم إلا المـودة فى القربى » « قل لا أسألكم عليه أجرا إلا المودة فى القربـى »(٢) ويقول صلى الله عليه وسلم « تعلموا من أنسابكم ما تصلون به أرحامكم فإن صلة الرحم محبة فى الأهل مثراة فى المال منسأة فى الأثر » وقال تعالى : « فهل عسيتم إن توليتم أن تفسدوا فى الأرض وتقطعوا أرحامكم »(٣) لأن قطع الإنسان صلاته مع أسرته دليل على تحلل ذاته وفقدانها كثيرا من صفات الإنسان الأساسية كالرحمة والمودة ، ومن لم يحفظ ود أقاربه فهو حرى ألا يحفظ حقوق الأبعد ومن لم يعط المخلوق حقه فحرى أن ينسى حقوق الخالق لذلك كان عنـوان القطيعـة عن الله قطيعـة الرحـم يقول عليه الصلاة والسلام : الرحم معلقة بالعرش تقول : من وصلنى وصله الله ، ومن قطعنى قطعه الله .

ب - ولاء العقد :

لا يقل الحـرص عليـه فى الإسـلام عن ولاء النسب لما روى عليـه

---

(١) الإسراء : ٢٦ .

(٢) الشورى : ٢٣ .

(٣) محمد : ٢٢ .

الصلاة والسلام فيما معناه « المسلمون عند شروطهم يسعى بذمتهم أدناهم » .

جـ - ولاء الدين :

ولاء الدين جمعه الإسلام في كلمة واحدة فى قوله تعالى : « إنما المؤمنون أخوة »(١) .

٢ - العداوة :

أما العداوة فقد قطع الإسلام جميع أسبابها إلا عداوة المعادين له أو المختلفين معه وهم الملحدون والمشركون والكتابيون .

وقد نظم الإسلام علاقة المسلمين بهؤلاء جميعا .

فالإسلام لا يسمح للملحد والمشرك بالإقامة فى الدولة الإسلامية إلا بعقد الأمان حماية للعوام من عقائد الزيغ والوثنية .

وأما الكتابيون فالإسلام يعاملهم في دولته بمثابتهم مواطنين تجب حمايتهم ويقتصر منهم على الجزية التى هي من التنظيمات الإدارية والمالية التي يخضع لها جميع المواطنين بما فيهم المسلمون . يقول صلى الله عليه وسلم : « لعلكم تقاتلون قوما فتظهرون عليهم فيتقونكم بأموالهم دون أنفسهم وذراريهم فيصالحونكم على صلح فلا تصيبوا منهم فوق ذلك فإنه لا يصلح لكم . ويقول صلى الله عليه وسلم « وإن الله تعالى لم يحل لكم أن تدخلوا بيوت أهل الكتاب إلا بإذن ولا ضرب نسائهم ولا أكل ثمارهم إذا أعطوا الذى عليهم » كما قال عليه الصلاة والسلام : « من قتل معاهدا في غير كنهه حرم الله تعالى عليه الجنة » وقال : « من ظلم معاهدا أو انتقصه

---

(١) الحجرات ١٠ .

أو كلفه فوق طاقته أو أخذ منه شيئا بغير طيب نفسه فأنا حجيجه يوم القيامة » .

هذا فضلا عن أنه لا يجبر على تغيير دينه ولا يجادل إلا بالتى هى أحسن . وإذا أسلم سقط عنه ما وجب عليه عندما كان ذميا وأصبح مثل المسلمين له مالهم وعليه ما عليهم .

وهكذا تسمو معاملة الإسلام لرعاياه وتأخذ في اعتبارها درجاتهم ومستوياتهم واختلافاتهم وتضع كل طائفة فى مكانها الصحيح دون ظلم أو محاباة بل مبتغية العدل والإنصاف ومتوخية الحق كل الحق .

فليس غير الإسلام دين يصلح لسياسة البشر لأنه دين الحق « فماذا بعد الحق إلا الضلال »(١) ولا أدل على ذلك من أنه عندما أتيحت له فرصة تطبيق تشريعاته على البشرية سعدت به البشرية سعادة لم تصبها فى غيره من الشرائع والقوانين . وصدق الله العظيم : « إن الدين عند الله الإسلام »(٢) .

---

(١) يونس ٨٢ .

(٢) آل عمران ١٩ .



المبحث الثانى

الألوهية بين الأديان

تشترك الأديان جميعا في عقيدة الألوهية ولكنها تختلف فى تصورها للإله الذي تعتنقه والأديان السماوية وإن كان المفروض أن تتفق فى تصورها وتصويرها لله الذى تعتقده إلا أنا وجدنا بينها اختلافا . منشؤه تحريف اليهود والنصارى لدينهم .

وسنعرض هنا لموقف تلك الأديان من الألوهية .



المبحث الثانى

الألوهية بين الأديان

أولا : الألوهية عند اليهود:

لم تحظ أمة من الأمم بأنبياء ومرسلين كما حظيت أمة بنى إسرائيل ومع ذلك فإن اليهود لم يستقروا قط على عبادة إله واحد .

ويتأرجح تصور الألوهية فى التراث اليهودى بين مستويات عديدة ممتدة من القول بإله واحد قبلى أو صنم أو وثن يحمى شعبه أو قبيلته إلي القول بإله واحد خالق للكون كما دعت إلى ذلك سلسلة الأنبياء الطويلة المبعوثة فى بنى إسرائيل .

ويذكر المؤرخون أن سيدنا موسى عليه السلام قد لم شعث هؤلاء اليهود في النصف الأخير من السنوات الألف الثانية قبل ميلاد المسيح وأنه استطاع بذلك أن يرسى قواعد تدعو إلى عبادة « يهوه » الله عز وجل ، إلا أننا كما نعلم نرى أن الدين الذى دعا إليه موسى هو التوحيد أى القول بإله واحد موجود على الحقيقة وجدير بالعبادة . ولكننا إذا نظرنا إلى دين « يهوه » هذا كما حمله العبريون إلي كنعان نجده فعلا دينا بدائيا يتخذ للإله هيئة الإنسان وكانوا يتصورون أن ليهوه شكلا جسميا(١) .

ويقول المستشرق الفرنسى اينين دينيه الذى أسلم ، عن إله اليهود : كذلك « ياهو » الذى يمثلون به طهارة التوحيد اليهودى ، فهم يجعلونه فى مثل تلك المظاهر المتهالكة وكذلك تراه في متحف « الفاتيكان » وفى نسخ الأناجيل المصورة القديمة(٢) .

---

(١) تراث العالم القديم . نقلا عن كتاب الإسلام بين الأديان د. محمد كمال جعفر ص١٨٤ .

(٢) أوربا والإسلام للدكتور عبد الحليم محمود ص٨٧ .

ومع أن سيدنا موسى قد أتى بمبادىء محددة ، وصفات تتصل بالإله إلا أنهم وقعوا في عبادة العجل أثناء حياته أو على الأصح استعادوا تلك العبادة التى كانت معهم منذ كانوا بمصر وفى ذلك يقول الحق تبارك وتعالى : « واتخذ قوم موسى من بعده من حليهم عجلا جسدا له خوار »(١) وقال : « إن الذين اتخذوا العجل سينالهم غضب من ربهم وذلة فى الحياة الدنيا وكذلك نجزى المفترين »(٢) .

كما يسجل القرآن كذلك وقوعهم فى هذه العبادة أثناء ذهاب سيدنا موسى عليه السلام لمناجاة ربه إذ يقول : « وما أعجلك عن قومك يا موسى قال : هم أولاء على أثرى وعجلت إليك رب لترضى . قال : فإنا قد فتنا قومك من بعدك وأضلهم السامرى فرجع موسى إلي قومه غضبان أسفا قال يا قوم ألم يعدكم ربكم وعدا حسنا أفطال عليكم العهد أم أردتم أن يحل عليكم غضب من ربكم فأخلفتم موعدى . قالوا : ما أخلفنا موعدك بملكنا ولكنا حملنا أوزارا من زينة القوم فقذفناها فكذلك ألقى السامرى . فأخرج لهم عجلا جسدا له خوار فقالوا هذا إلهكم وإله موسى فنسى » (٣) .

ويحدد بعض المؤرخين تطور فكرة الألوهية في اليهودية بمرحلتين :

الأولى : مرحلة ما قبل بناء الهيكل : وتتسم فيها ديانتهم بعبادة الأرواح والأحجار وعدم استمرارهم على إله واحد .

الثانية : مرحلة بناء الهيكل : حين بنى الهيكل وتمت الوحدة السياسية

(١) سورة الأعراف ١٤٨ .

(٢) سورة الأعراف ١٥٢ .

(٣) سورة طه ٨٣ - ٨٨ .

فى أيام داود وسليمان فقد تمركزت العبادة في الهيكل وأصبح يهوه الإله الأوحد الذى يفوق فى المكانة كل آلهة البشر .

ونشك كثيرا فيما يراه بعض الباحثين في تاريخ الأديان فى أن هدف توحيد الإله كان يصور غرضا دنيويا لتثبيت دولة اليهود أو المحافظة عليها . إذ المعروف أن داود وسليمان كانا على الولاء التام لعقيدة التوحيد كما يسجل ذلك الكتاب الكريم فى الإسلام إذ يقول : « ولقد آتينا داود وسليمان علما »(١) .

ويقول « وورث سليمان داود وقال يا أيها الناس علمنا منطق الطير »(٢) .

وقال كذلك « ووهبنا لداود سليمان نعم العبد إنه أواب »(٣) .

ولكن الملاحظ أن اليهود خلطوا هذه العقيدة النقية بترهات جيرانهم ويؤثر تاريخيا أنهم سمحوا بعبادة آلهة أخرى غير يهوه . كما يختلف الباحثون فى أصل اشتقاق كلمة يهوه المطلقة على أعلى الألهة . فمنهم من ظن أنها مأخوذة من مادة الحياة ، ومنهم من ذهب إلى أنها نداء إلي الضمير الغائب (ياهو) صيانة لذكر اسمه على اللسان . وهذا الرأى لا يجد سندا حقيقيا لأنه يفترض أن تكون الكلمة عربية ، ومن المستبعد أن يكون اليهود قد استعملوا في المرحلة المبكرة لفظا عربيا ليدل على شيء من أخص خصائص ديانتهم . ورغم ذلك فإننا قد نجد بعض الصفات المنسوبة إلى الإله « يهوه » ما يبعده عما يجب أن يتصف به الإله الحق ويمكن الموافقة على رأي بعض الباحثين في أن معظم تلك الصفات قد تصور صفات اليهود

(١) سورة النمل ١٥ .

(٢) سورة النمل ١٦ .

(٣) سورة ص ٣٠ .

أنفسهم أكثر مما تصور الصفات الإلهية وقد سجل القرآن الكريم أن اليهود نسبوا العجز إلى الله . فقد جعلوا له أبناء فيقول الحق فى ذلك : « وقالت اليهود عزير ابن الله »(١) .

كما أنهم وصفوا الإله بالبخل والتقتير كما قال تعالى : « وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء »(٢) .

وفى هذا إنزال للإله من مرتبته الحقيقية حيث وصفوه بأوصاف لا تليق بالإله الحق حيث قال عن نفسه : « بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء »(٣) ..

وبهذا يتضح أن اليهودية كانت دينا سماويا ، غير أن أهلها لم يحافظوا عليها وإنما أدخلوا فيها مالا يناسبها ، ولم تمنع من استصحاب العقائد القديمة التى توارثتهم كابرا عن كابر ، كما اتضح جليا أن التوحيد سابق على الديانة اليهودية ، وليس شيئا أتوا به لأول مرة ، والذين زعموا أن الديانة اليهودية هى التى أتت بعقيدة التوحيد هم على خطأ لأن الكتب السماوية السابقة كصحف إبراهيم خير شاهد لثبوت ذلك وأكبر برهان على بطلان تلك النظرية (٤) حيث يقول تعالى :

إن اللـه اصطفى آدم ونوحا وآل إبراهيم وآل عمران على العالمين »(٥) ويقول : « لم تحاجون فى إبراهيم »(٦) .

---

(١) سورة التوبة ٣٠ .
(٢) سورة المائدة : ٦٤ .
(٣) سورة المائدة ٦٤ .
(٤) الإسلام بين الأديان ١٨٤ .
(٥) سورة آل عمران ٣٣ .
(٦) سورة آل عمران ٦٥ .

ويقول :« ما كان إبراهيم يهوديا ولا نصرانيا ولكن كان حنيفا مسلما »(١) .

ويقول : « إن أولى الناس بإبراهيم للذين اتبعوه وهذا النبى »(٢) .

ويقول: « قل آمنا بالله وما أنزل علينا وما أنزل على إبراهيم »(٣) .

ويقول : « قل صدق الله فاتبعوا ملة إبراهيم حنيفا »(٤) .

ويقول : « ألم يأتهم نبأ الذين من قبلهم قوم نوح وعاد وثمود وقوم إبراهيم »(٥) .

ويقول : « ولقد أرسلنا نوحا وإبراهيم وجعلنا فى ذريتهما النبوة والكتاب »(٦) .

وبعد أن رأينا ما هو فكر اليهود من ناحية الألوهية ، ننتقل إلى المسيحية لنعرف مدى ما وصلت إليه في هذا المضمار حتى نصل إلي نتيجة حتمية ورأى قاطع عن الألوهية وأحقية الحق فى التوحيد .

ثانيا : الألوهية عند المسيحيين :

التصور الإلهى في المسيحية يختلط بعوامل كثيرة نتيجة للإضافات المتدرجة لهذا التصور . ونبتدىء تصوير رأيهم هذا بقول المستشرق الفرنسى « ايتين دينيه » الذى كان مسيحيا وأسلم يقول ناقدا المسيحية : أما في المسيحية فإن لفظة « الله » تغطيها تلك الصورة الآدمية لرجل شيخ طاعن فى السن قد بانت عليه جميع دلائل الكبر والشيخوخة والانحلال فمن

---

(١) سورة آل عمران ٦٧ .
(٢) سورة آل عمران ٦٨ .
(٣) سورة آل عمران ٨٤ .
(٤) سورة آل عمران ٩٥ .
(٥) سورة التوبة ٧٠ .
(٦) سورة الحديد ٢٦ .

تجاعيد بالوجه غائرة ، إلي لحية بيضاء مرسلة مهملة تثير في النفس ذكرى الموت والفناء ، وتسمع القوم يصيحون « ليحيا الله فلا نرى للغرابة محلا ، ولا تعجب لصيحتهم وهم ينظرون إلي رمز الأبدية الدائمة وقد تمثل أمامهم شيخا هرما قد بلغ أرذل العمر فكيف لا يخشون عليه من الهلاك والفناء ؟ ولا يطلبون له الحياة ؟(١) .

وبناء على ما يقوله ابن حزم لقد كانت فكرة التوحيد المجرد في المسيحية عند أروس وكان قسيسا بالإسكندرية - وبولس الشمشاطي وكان بطريركيا بأنطاكيا . ومن القائلين بالتوحيد المجرد أيضا أصحاب مقدينوس وكان بطريركيا في القسطنطينية .

والمحور الذي يدور عليه التصور الإلهي في المسيحية هو ما سجل في العهد الجديد مضموما إليه تفسيرات قدمت لنصوص هذا العهد . ومن حيث استصحاب المسيحية للعهد القديم فإن معرفة نصوص الوحي السابقة أعتبر أمرا ضروريا قبل استكمال تيور الإله وقد كتبت تعليقات كثيرة على المذهب القائل بأن التصور الإلهي بعيد كل البعد عما ورد بعد ذلك من عقائد وتصورات(٢) .

ولا غرو فقد اعترى هذا التصور تطورات كثيرة وتحليلات فلسفية عديدة على يد الفلاسفة المدرسيين في الفترة التي تلت مرحلة المسيحية وقد رأى بعض المسيحين وجوب استغلال نمو المعرفة في إثراء المذهب المسيحي

---

(١) أوربا والإسلام للدكتور عبد الحليم محمود ٨٦ - ٨٧ .

(٢) هذا التصور الإلهي أشارت إليه موعظة الجبل أو خطبة الجبل وهي تشبه خطبة الوداع لسيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم . من كتاب الإسلام بين الأديان للدكتور محمد كمال جعفر ص١٨٧ .

لفكرة الألوهية : ولكنه يسلم بضخامة الصعوبة التى تبدو في تحقيق الانسجام بين التصور القديم والتصور الجديد(١) .

وقد يبرر ذلك بعضهم بقوله : « إذا كان المذهب المسيحى للألوهية صحيحا تحت نفس الظروف الفعلية للحياة الإنسانية ، فإن معنى ذلك أن يكون الوحي تقدميا مستمرا بالنسبة للجانب الإلهى ولكن إدراك ذلك إدراكا كاملا لا يتم إلا بالتدرج لاعتماده على المقدرة الفردية ودرجة الإيمان والصدق بالنسبة لهؤلاء الذين يتوجه إليهم الوحى بالخطاب على أنه يمكن تتبع عناصر بعض هذا التصور والرجوع بها إلى اليهودية . أما الأفكار وصور التعبير المختلفة فقد ترجع إلى تأثير الفكر اليوناني كما أن التجربة التى خاضتها الكنيسة على مر العصور قد تأثرت في لاهوتها بدرجة كبيرة .

أما عقيدة التثليث التى وجدت فى المسيحية بعد ذلك فلها جذور ضاربة فى القدم فيما قبل المسيحية بمئات السنين . فقد كانت - على طرف مقابل على الدوام مع عقيدة التوحيد مقابلة الشىء لنقيضه . فما دامت هناك عقيدة توحيد فلابد أن يكون هناك رأى مخالف من اثنينية أو تثليث ووجود العقيدة والعقيدة المخالفة تماما كوجود الأبيض والأسود والليل والنهار فتلك سنة الحياة .

وهكذا نرى أن تصور الألوهية قد انحرف عن جادة الصواب على أيدى اليهود والمسيحيين وسنحاول أن نقف عليه الآن عند العرب قبل الإسلام .

ثالثا : الألوهية عند العرب فى الجاهلية :

لعله من المسلم به أن الحقيقة الكبرى - أكبر من أن تتجلى للناس كاملة

(١) المرجع السابق : ١٧٨ - ١٨٨ .

في عصر واحد ، وأن الناس يستعدون لعرفانها عصرا بعد عصر وطورا بعد طور ، وأسلوبا بعد أسلوب ، كما يستعدون لعرفان الحقائق الصغرى بل على نحو أصعب وأعجب من استعدادهم لعرفان هذه الحقائق التى يحيط بها العقل ويتناولها الحس والعيان .

وأياما كان الرأى في جوهر الدين فالنقص فى العبادات الهمجية أمر مفروغ منه لا يستدل به على نفى ولا إثبات وإنما يصلح أن يوصف بالغرابة لسبب واحد - وهو هذا الإجماع على الاعتقاد أيا كان موضوع الاعتقاد كأنما يوجد الاستعداد للعقيدة أولا ثم توجد العقيدة على اختلاف نصيبها من الرشد والضلال ، أو توجد الملكة أولا ثم يوجد الاعتقاد ثانيا ، ولا تتوقف صحة الملكة على صحة الموضوع .

ففى طبع الإنسان حاجة إلي الاعتقاد كحاجة المعدة إلي الطعام ولنا أن نقول أن « الروح » تجوع كما يجوع الجسد ، وأن طلب الروح لطعامها كطلب الجسد لطعامه ، لا يتوقف على جودة الغذاء ولا على حلاوة المذاق ، بل يتوقف على شعور الغريزة بالحاجة إليه .

ونخال أننا لا نخرج بالمشابهة عن مداها إذا قلنا إن إنكار الحاسة الدينية لرداءة العقيدة الأولى أو سخف موضوعها كإنكار المعدة فى الجوف لرداءة المأكول « وسخافة الغذاء » . لأن المرجع إلى بنية الروح وبنية الجسد فى الحالتين ، وكلتاهما حق لا يقبل المراء فى أن الحاسة الدينية بعيدة الغور فى طبيعة الإنسان .

وقد اتفق علماء المقارنة بين الأديان على تأصل العقيدة الدينية فى طبيعة الإنسان منذ القدم ، ولكنهم لم يتفقوا على أصل العقيدة أو أصل

الباعث عليها ، ولابد لها من باعث . فلن يكن الوقوف علي باعثها دليلا على بطلانها ، لأنها لا تأتي بغير باعث يؤدى إليها كائنا ما كان (١) .

وماسبق يدلنا على ما كان يفعله العرب قبل الإسلام . فكانت بلاد العرب قبل الإسلام فوضى وأى فوضى ، فالأقوام لا يحكمهم قانون ولا يردعهم دين . وعنهم يقول الجاحظ : « لم يكن العرب تجارا ولا صناعا ولا أطباء ولا حسابا ولا أصحاب ملاحة فيكونوا مهنة ، ولا أصحاب زرع لخوفهم من فرض الجزية ، ولم يكونوا أصحاب جمع وكسب ولا أصحاب احتكار لها فى أيديهم وطلب ما عند غيرهم ، ولا طلبوا المعاش من ألسنة الموازين ورءوس المكاييل ولا عرفوا الدوانيق والقراريط .. كانوا سكان فياف وتربية عراء « أما فقرهم فيظهره ما جاء فى تاريخ الطبرى ونصه » « كان العرب يأكلون الخنافس والجعلان والعقارب والحيات ويلبسون ما غزلوا من أوبار الإبل وأشعار الغنم » .

وما ذكرناه هنا إيجاز عن حالة العرب الاقتصادية التي تنعكس دوما على باقى النواحي الأخرى وتؤثر فيها ، وقد قرر التاريخ أن الإسلام دخل بلاد العرب وهم فى حالة جهالة مطلقة . ففى تاريخ اليعقوبى : « دخل الإسلام وليس فى قريش سوى سبعة عشر رجلا يكتبون ، وكان منهم جلة الصحابة وبضع نساء ، وليس في جميع اليمن من يقرأ أو يكتب وأهم علومهم الشعر كانوا يقيمونه مقام الحكمة وكثير العلم » . هكذا كانت دنيا العرب قبل الإسلام ، فقد انغمسوا فى الفساد والوثنية وعبادة الأصنام بأبشع صورها وأشكالها . فهم كما اختلفوا إلى شعوب وقبائل فقد تفرقوا فى

---

(١) عباس محمود العقاد : الله : ص١٣ - ١٥ .

دينهم إلى شيع وألوان .... فهناك من كان يعترف بوجود خالق وينكر البعث والحساب ... وغيره يعبد الملائكة ويصورهم كما شاء له خياله ويغير هذه الصورة ما تغير فكره .. وهناك من كان يعبد الجن وفى ذلك يقول الحق : « ويوم يحشرهم جميعا ثم يقول للملائكة أهؤلاء إياكم كانوا يعبدون قالوا سبحانك أنت ولينا من دونهم بل كانوا يعبدون الجن أكثرهم بهم مؤمنون »(١) .

ولكن الكثرة من العرب كانت تعبد الأصنام التى يتخذونها من أحجار أو من خشب أو من معدن . وكان لكل قبيلة صنمها ، وقد تغيره إذا وجدت أفضل منه شكلا أو افتقدته . وفى ذلك يقول أبو عثمان النهدى فى كتاب « أسد الغابة » لابن الأثير : كنا فى الجاهلية نعبد حجرا ونحمله معنا ، فإذا رأينا أحسن منه ألقيناه وعبدنا الثانى ، وإذا سقط الحجر عن البعير قلنا سقط إلهكم فالتمسوا حجرا (٢) .

وقد يعبدون تماثيل أقاموها لبعض الأشخاص ... كما حدث عندما مات خمسة أفراد فى شهر واحد ، وكانوا معروفين بالطيبة ويتميزون بالخلق الحسن وهم : ود ، وسواع ، ويغوث ، ويعوق ، ونسرا ، فحزن عليهم أهلوهم وأقاموا لهم خمسة أصنام على أشكالهم ... وبعد برهة عبد العرب هذه الأصنام ، وقد نص القرآن الكريم على ذلك حيث يقول « وقالوا لا تذرن

---

(١) سورة سبأ : آية ٤٠ - ٤١ .

(٢) وهناك رواية مشابهة كذلك للإمام البخارى رحمه الله عن أبى العطاردى قال : كنا نعبد الحجر ، فإذا وجدنا حجرا هو خير منه ألقيناه وأخذنا الآخر ، فإذا لم نجد جمعنا حشوة من تراب ثم جئنا بالشاة فحلبنا عليه ثم طفنا به .

وقال الكلبى أيضا : كان الرجل إذا سافر فنزل نزلا أخذ أربعة أحجار فنظر إلى أحسنها فاتخذوه ربا ، وجعل ثلاثة أسافى لقدره وإذا ارتحل تركه .

آلهتكم ولا تذرن ودا ولا سواعا ولا يغوث ويغوث ونسرا »(١) .

والآيات التى تثبت عبادة العرب للأوثان والأصنام قبل الإسلام كثيرة منها :

« فلاتك في مرية مما يعبد هؤلاء إلا كما يعبد آباؤهم من قبل وإنا لموفوهم نصيبهم غير منقوص »(٢) .

ومنها قوله تعالي : « ويعبدون من دون الله ما لا ينفعهم ولا يضرهم وكان الكافر على ربه ظهيرا »(٣) .

وكذلك نرى أن الحياة فى بلاد العرب وفى الجزيرة العربية كانت كلها شبكة محبوكة من ترات وثارات وأحقاد . وكان الناس يتخطفون من بين عشيرتهم فى القوافل . وكان الاستعمار وكان الاستذلال ، فكان المناذرة والغساسنة عبيدا للروم والفرس وقد أظلمت الدنيا على العرب حتي أصبحوا فى أتعس الحالات الاجتماعية والأخلاقية والسياسية والدينية ، وقد أصبحت الأرض بحق بحاجة وفى أمس الحاجة إلي نور ينبثق وصبح يشرق ليبدد هذه الظلمات وينقذ الناس منها .

وصدق الله إذ يقول : « كتاب أنزلناه إليك لتخرج الناس من الظلمات إلي النور بإذن ربهم إلى صراط العزيز الحميد »(٤) .

ولم يكن غير الإسلام وكتابه القرآن الكريم قادرا على الأخذ بيد الإنسانية كلها من وهدة الضلال والظلام الذى تردت فيه إلي نور الحق

---

(١) سورة نوح ٢٣ .
(٢) سورة هود ١٠٩ .
(٣) سورة الحج ٢٥٥ .
(٤) سورة إبراهيم ١ .

واليقين التى صارت إليه فبعث الله خاتم رسله وأنبيائه - على فترة من الرسل - برسالة خاتمة جامعة فيها العقيدة الحقة والشريعة الصواب .

وهذا ما سنتناوله إن شاء الله فى السطور الآتية :

رابعا : الألوهية فى الإسلام :

يترك الإسلام الحديث عن الله من حيث طبيعته وكنهه وحقيقته لإدراكه أن ذلك ليس مما يطيقه البشر ولا مما يفيدهم أيضا ويفضل عن ذلك الحديث عن إثبات الألوهية وصفات الله وسنعرض نحن لهذين :

أ - إثبات الألوهية :

أورد القرآن الكريم ، وورد بالسنة الصحيحة كثير من الأدلة على إثبات وجود الله تعالى . ومع أن إثبات وجود الله تعالى لا يحتاج إلى تلك الكثرة من الأدلة ، ولا ذلك الإلحاح عليها ، لأن وجوده تعالى أظهر من أن يخفى على من كان له مسكة عقل ، أو إثارة من علم وأوضح من أن تطول الأدلة حوله وتكثر . ولكن ابتلى الإسلام والمسلمون ، بل ابتليت البشرية بمن ينكر وجود الله ، ومن يلحد فى إثباته تعالى ، فكان لابد أن يتصدى القرآن الكريم - وهو الذى يهدى للتى هى أقوم - ، وأن يتعرض الرسول الأمين - وهو الذى بعث هاديا ومبشرا ونذيرا وداعيا إلى الله بإذنه وسراجا منيرا - كان لابد أن يتعرض كل منهما لأمثال هؤلاء بالاستدلال على إثباته ووجوده تعالى حتى لا تكون للناس حجة على الله بعد الرسل .

وتتميز تلك الأدلة الدينية قرآنية كانت أو نبوية بسهولتها ووضوحها وشدة إقناعها لأنها تعتمد على الحس والواقع ، وعلى النظر في النفس وفى الكون وهى بذلك تلائم العامة والخاصة والجاهل والمتعلم ، ومع أنها تعتمد

على وقائع الحس والمشاهدة إلا أنها تنفذ بنورها إلي العقول والقلوب فتفتحها وتضيؤها دون جهد أو عناء . تفتحها وتضيؤها لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد .

ومحور هذه الأدلة التى أوردها القرآن على إثبات وجوده تعالى هو النظر في النفس والكون قال الله تعالى : « يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذى خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون . الذي جعل لكم الأرض فراشا والسماء بناء وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقا لكم فلا تجعلوا لله أندادا وأنتم تعلمون »[1] .

ذلك أن كل واحد يعلم بالضرورة أنه لم يكن موجودا قبل ذلك وأنه صار إلى الوجود بعد العدم . وأن كل ما وجد بعد العدم فلابد له من موجد وذلك الموجد ليس هو نفسه ، ولا الأبوان ، ولا سائر الناس ، لأن عجز الخلق عن مثل هذا التركيب معلوم بالضرورة ، فلابد من موجد يخالف هذه الموجودات حتى يصح منه إيجاد هذه الأشخاص ، وقد يعترض البعض فيقولون : ولم لا يجوز أن يكون ذلك راجعا إلى طبائع الفصول والأفلاك والنجوم ؟ ولما كان هذا السؤال محتملا ذكر الله فى الآية السابقة ما يدل علي افتقار هذه الأشياء نفسها إلى محدث وموجد فى قوله تعالى : « الذى جعل لكم الأرض فراشا والسماء بناء » ويتدرج فيها إلى كل ما يوجد من تغيرات أحوال العالم من الرعد والبرق والرياح والسحاب واختلاف الفصول وذلك لأن الأجسام الفلكية والأجسام العنصرية مشتركة فى الجسمية ، فاختصاص بعضها ببعض الصفات من المقادير والأشكال والأحياز لا يمكن أن يكون

---

(١) سورة البقرة ٢١، ٢٢ .

للجسمية ولا لشيء من لوازمها . وإلا وجب اشتراك الكل في تلك الصفات ، فلابد وأن يكون الأمر منفصلا ، وذلك الأمر إن كان جسما عاد البحث في أنه لم اختص بتلك المؤثرية من بين تلك الأجسام ، وإن لم يكن جسما فإما أن يكون موجبا أو مختارا ، والأول باطل وإلا لم يكن اختصاص بعض الأجسام ببعض الصفات أولى من العكس ، فلابد أن يكون قادرا فثبت بهذه الأدلة افتقار جميع الأجسام إلى مؤثر قادر ، ليس بجسم ولا جسماني .

وهذا الطريق هو أقرب إلى إفهام الخلق ، وأشدها التصاقا بالعقول كما أن هذا الدليل مع أنه يفيد العلم بوجود الخالق فهو يذكر نعم الخالق علينا فإن الوجود والحياة من النعم العظيمة وتذكر النعم مما يوجب المحبة وترك المنازعة وحصول الانقياد فلهذا السبب كان ذكر هذا النوع من الأدلة أولى من سائر الأنواع .

ويروى أنه لما نزل قوله تعالى : « وآلهكم إله واحد »(١) عجب المشركون وقالوا أن محمدا يقول : إن إلهكم إله واحد فليأتنا بآية إن كان من الصادقين ، فأنزل الله عز وجل : « إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار إلى قوله تعالى لآيات لقوم يعقلون »(٢) قال البيهقي(٣) رحمه الله : ذكر الله عز وجل خلق السموات بما فيها من الشمس والنجوم المسخرات ، وذكر خلق الأرض بما فيها من البحار والأنهار . والجبال والمعادن ، وذكر اختلاف الليل والنهار ، وأخذ أحدهما من الآخر ، وذكر الفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس ، وذكر ما أنزل من السماء من المطر الذي فيه

---

(١) سورة البقرة ١٦٣ .

(٢) سورة البقرة ١٦٣ .

(٣) الاعتقاد : ص٧ .

حياة البلاد ، وبه وبما وضع الله في الليل والنهار من الحر والبرد يتم رزق العباد والبهائم والدواب ، وذكر ما بث فى الأرض من كل دابة مختلفة الصور والأجساد ، مختلفة الألسن الألوان ، وذكر تصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض ، وما فيهما من منافع الحيوانات وما فى جميع ذلك من الآيات البينات لقوم يعقلون .

ثم أمر فى آية أخرى بالنظر فى السموات والأرض ، فقال لنبيه عليه الصلاة والسلام : « قل انظروا ماذا فى السموات والأرض »(١) يعنى - والله أعلم - من الآيات الواضحات والدلالات النيرات ، وهذا لأنك إذا تأملت هيئة هذا العالم ببصرك واعتبرتها بفكرك وجدته كالبيت المبنى المعد فيه جميع ما يحتاج إليه ساكنه من آلة وعتاد . فالسماء مرفوعة كالسقف ، والأرض مبسوطة كالذخائر ، وضروب النبات مهيأة للمطاعم والملابس والمآرب ، وصنوف الحيوان مسخرة للمراكب مستعملة فى المرافق ، والإنسان كالمالك البيت المخول ما فيه . وفى هذا دلالة واضحة على أن العالم مخلوق بتدبير وتقدير ، ونظام ، وأن هناك صانعا حكيما تام القدرة بالغ الحكمة .

ثم إن الله تعالى حض الناس على النظر فى ملكوت السموات والأرض وغيرهما من خلقه فى آية أخرى فقال : « أو لم ينظروا فى ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء وأن عسى أن يكون قد اقترب أجلهم فبأى حديث بعده يؤمنون »(٢) يعنى أو لم ينظروا فيهما نظر تفكر وتدبر حتى يستدلوا بكونهما محلا للحوادث والتغييرات على أنهما محدثات ، وأن المحدث لا يستغنى عن صانع صنعه وهذا الصانع على هيئة

---

(١)سورة يونس ١٠١ .

(٢) سورة الأعراف ١٣٥ .

لا يجوز عليه ما يجوز على المحدثات . كما استدل إبراهيم الخليل عليه السلام بمثل ذلك فانقطع عنها كلها إلي رب هو خالقها ومنشؤها فقال : « إنى وجهت وجهى للذى فطر السموات والأرض حنيفا وما أنا من المشركين »(١)

والحق أن كل من يلقى نظرة فاحصة على القرآن - فى آياته الحاثة إلى التدبر والتفكير فى كثير من العمق والتى ترمي من لم يتعمق فى أسرار الكون بالخلو من اللب - يتضح له أن هذا الكتاب الكريم هو أول كتاب سماوى فرض النظر على أتباعه فرضا وأوجب عليهم التفكر فى أسرار الكون وخفايا الوجود : ليصلوا من هذا التفكير إلي معرفة المبدع الأول ، والإيمان بوحدانيته المطلقة ، وقدرته التى لا تحد ، ومخالفته جميع الموجودات ، والتنزه عن الصدور والإنسال ، وإلى التيقن بخلود النفس ، والعودة إلي حياة أخرى تتحقق فيها عدالة الخالق .

ولقد سلك القرآن فى أدلته على وجود الله مسلك التدرج والترقى حتى تلائم فهوم الناس وعقولهم المختلفة ذلك أن من الناس من لا يتقبل عقله إلا السطحى من الأمور والحسى من الأدلة ومنهم من يستطيع الاستنباط والاستنتاج ، ويقدر على التأمل والتفكر ومنهم من يشتعل حدسا ومنهم دون ذلك ، فراعى القرآن الكريم ذلك ورسم لمعرفة الله طرقا تلتئم أحكم التئام مع طوائف البشرية ، وتتسق أشد الاتساق مع مختلف عقلياتها وتباين ملكاتها .

وسنقف الآن وقفة تنظيمية أمام هذه الطرق التى سجلها القرآن لإثبات وجود الله تعالى ليتخذ كل فرد من بنى الإنسان الطريق الذى يلتئم منها مع

---

(١) سورة الأنعام ٧٩ .

مستواه ، ويتسق مع عقليته « وكل ميسر لما خلق له » .

الطريق الأول :

« طريق النظر فى ملكوت السموات والأرض » .

وقد وجه القرآن النظر فى هذا الطريق إلى الأرض ثم إلى السماء فقال : من حيث النظر إلى الأرض وما عليها .. « أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت ، وإلى السماء كيف رفعت ، وإلى الجبال كيف نصبت ، وإلى الأرض كيف سطحت »(١) .

ونحن إذا فكرنا مليا ، وتأملنا في هذه الآيات الكريمة ألفيناها مليئة بالرحمة فائضة بالإشفاق علي أولئك السذج الذين اقتضت الحكمة الإلهية أن يكونوا كذلك . ومن ثم فهى تتواضع فتنزل إلي مستواهم وتجاريهم فى أفكارهم البدائية التى تعبر عنها العقلية البدوية الجافة عندما تقول :

« إذا كان البعر يدل على البعير ، والأثر يدل على المسير .. أفلا يدل هذا العالم على العليم القدير ؟ » .

فتوجه الآية نظرهم إلى الإبل التى تسير الهوينى فى الصحراء كأنها سفن البر لكثرة ما تحمله على ظهورها ، وكيف خلقت أجسامها الضخمة وبطونها الواسعة ، وذكرت مع الإبل السماء والجبال والأرض ، وهى لم تذكر السماء إلا من حيث رفعها كما يرفع السقف على البيت وتلك هى أبسط نواحيها وأشدها بدائية .

ثم وجه القرآن الكريم الدعوة بعد هذا للقوم أن ينظروا إلي السماء وإلى الأرض نظرة أعمق من سابقتها فقال : « أفلم ينظروا إلى السماء فوقهم

---

(١) سورة الغاشية ١٧ وما بعدها .

كيف بنيناها وزيناها وما لها من فروج والأرض مددناها وألقينا فيها رواسى وأنبتنا فيها من كل زوج بهيج تبصرة وذكرى لكل عبد منيب »(١) .

ثم انتقل بهم بعد ذلك من النظر إلى السموات والأرض إلي النظر فى السموات والأرض وشتان ما بين الحالين إذا النظر إلى الشىء هو النظر الحسى الذى قوامه البصر والنظر فى الشىء هو النظر العقلى الذى قد يكون قوامه الذهن المعتمد على الحس ، وقد يكون ما هو أسمى من الذهن . وفى هذا يقول الحق سبحانه وتعالى : « إن فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التى تجرى في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون »(٢) .

« إن فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولى الألباب . الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ويتفكرون فى خلق السموات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانك فقنا عذاب النار »(٣) « أو لم ينظروا فى ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شىء وأن عسى أن يكون قد اقترب أجلهم فبأى حديث بعده يؤمنون »(٤) « ومن آياته أن تقوم السماء والأرض بأمره ثم إذا دعاكم دعوة من الأرض إذا أنتم تخرجون »(٥) .

---

(١) سورة ق ٦ .
(٢) سورة البقرة ١٦٤ .
(٣) سورة آل عمران ١٩٠ .
(٤) سورة الأعراف ١٨٥ .
(٥) سورة الروم ٢٥ .

ونحن إذا نظرنا إلي تاريخ الفكر البشرى ألفينا أن أول طريق منظم سلكه الفلاسفة للاستدلال على وجود « القوة المدبرة » أو ..«العقل العام » هو هذا الطريق البدائى عينه الذى ذكرناه آنفا من القرآن . إذ يروى فى ذلك أن « انكساغوراس »(١) قد فكر فى الكون تفكيرا طويلا . وتأمل في ملكوت السموات والأرض تأملا دقيقا فانتهى به تأمله إلى : أنه لو نظر الإنسان إلى سير الكواكب فى أفلاكها ، ورأى إلى أى حد هى تامة الأحكام ، دقيقة التنظيم بحيث لا يدخل كوكب فى فلك ، ولا يغادره قبل موعده المحدد له أو بعده بدقيقة واحدة أو بثانية ، ولو فعلت لاصطدمت الكواكب ولهوى العالم كله فى مكان سحيق .. وإذن فهذا التدبير الذى انتهى إلي حد الكمال ، هو أقطع دليل وأنصع برهان على وجود العقل العام المدبر ومما هو خليق بالعناية أن نسجل هنا أن سقراط قد أطلق علي (أنكساغوراس) من أجل استكشافه هذا الطريق من طرق الفكر اسم « الصاحى بين السكارى » .

الطريق الثانى :

« طريق الأسباب والمسببات »

وهو محاولة للوصول من سلسلة الأسباب والمسببات إلي السبب الحقيقى الأعلى لكل هذه الأسباب والمسببات . فينظر المستدل أولا إلى ما حوله من المرئيات ، ثم يحاول أن يتبين أسبابها المباشرة أى المؤثرة فيها بلا أية واسطة ، فإذا تبينها أسرع إلى الأغضاء عن سببيتها واعتبرها مسببات لما قبلها ، ثم بادر إلى البحث عن التى قبلها فإن اهتدى إليها سلك بإزائها مسلكه

---

(٥) فيلسوف إغريقى ولد عام ٥١٠ وتوفى عام ٤٢٨ ق . م وهو من أصل أيونى . وقد قدم إلى أثينا فقضى بها السنوات الثلاثين الأخيرة من حياته .

نفسه بإزاء ما سلف حتى ينتهى إلى الحق الذى هو الغاية المنشودة والنهاية المقصودة .

وهنا ينتقل المفكر من مرتبة النظر إلى الكائنات بعين البصر إلى مرتبة النظر فى الموجودات بعين الذهن المعتمد على الحواس .

وإذ ذاك يتحقق له استنتاجه المقصود ، ويتم له استدلاله المراد فيصل إلى مبتغاه من الحق من هذا الطريق الذى أعد له . وهذه بعض آيات السببية والمسببية الدالة على وجود المبدع .

« ونزلنا من السماء ماء مباركا فأنبتنا به جنات وحب الحصيد والنخل باسقات لها طلع نضيد رزقا للعباد ، وأحيينا به بلدة ميتا كذلك الخروج »(١) « هو الذى أنزل من السماء ماء لكم منه شراب ومنه شجر فيه تسيمون ينبت لكم به الزرع والزيتون والنخيل والأعناب ومن كل الثمرات إن فى ذلك لآيات لقوم يتفكرون . وسخر لكم الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره إن فى ذلك لآيات لقوم يعقلون . وما ذرأ لكم فى الأرض مختلفا ألوانه إن فى ذلك لآيات لقوم يذكرون »(٢) « والأرض مددناها وألقينا فيها رواسى وأنبتنا فيها من كل شىء موزون ، وجعلنا لكم فيها معايش ومن لستم له برازقين وإن من شىء إلا عندنا خزائنه وما ننزله إلا بقدر معلوم ، وأرسلنا الرياح لواقح فأنزلنا من السماء ماء فأسقيناكموه وما أنتم له بخازنين »(٣) .

ونحن إذا تأملنا فى الطريق الذى وضعه أرسطو للوصول إلى أسرار

---

(١) سورة ق ٩ -١١ .

(٢) سورة النحل ١٠ - ١٣ .

(٣) سورة الحجر ١٩ - ٢٣ .

الكون وخفايا الوجود أو إلى معرفة المحرك الأول ... ألفينا أنه هو تتبع المعلولات وعللها صعودا في سلاسلها المتسقة من المعلول الذي يلينا مباشرة إلي العلة الأولى التى يتجه إليها كل شيء وهى لا تتجه إلى أى شيء ، ويتأثر بها كل موجود ، وهي لا تتأثر بأى موجود أو علة العلل ، أو أصل الكائنات أو المحرك الأول .

ثم نجد القرآن الكريم يترقى مع أهل الصفوة الذين اجتازوا طور الحس والمحسوس إلى دور العقل والمعقول ، وتخطوا درجة النظر إلى المحسات والنظر فيها إلي مرتبة التأمل في المعنويات النقية ، الخالصة من شوائب الحس ، وغواشى المادة ، وعلائق الجرمية ، وصعد من أرض الجسم إلى سماء النفس ، واستطاع أن يغلق عين الظاهر ويفتح عين الشعور الباطنى أو عين العقل أو يغمض البصر لينظر بالبصيرة .

وتلك طرق ثلاث أخرى للاستدلال على وجود الله تعالى وجدت كلها فى قول الحق تعالت حكمته : « وفى أنفسكم أفلا تبصرون »(١) .

لأن كلمة تبصرون من حيث هى تحتمل معانى الإبصار بالبصر أو الإبصار بعقل مجرد عن كل روابط المادة وصلات الخارج أو الإبصار بالبصيرة النورانية التى تكشف الحقائق متي وصلت إلى درجة معينة وأيا ما يكن فقد اشتملت هذه الآية على إثبات وجود الله تعالى بعدة طرق منها : النظر إلى آثار الصنعة الموجودة في الإنسان من يدين يبطش بهما ، ورجلين يمشى عليهما ، وعين يبصر بها وأذن يسمع بها ، ولسان يتكلم به ، وأضراس تحدث له عند غناه عن الرضاع وحاجته إلى الغذاء يطحن بها

(١) الذاريات : ٢١ .

الطعام ، ومعدة أعدت لطبخ الغذاء ، وكبد يسلك إليها صفوه وعروق ومعابر تنفذ فيها إلى الأطراف ، وأمعاء يرسب إليها ثقل الغذاء ويبرز عن أسفل البدن ، فيستدل بها على أن لها صانعا حكيما عالما قديرا - روى عن عبد الله بن الزبير (وفى أنفسكم أفلا تبصرون) قال سبيل الخلاء والبول .

وقال تعالى : « وما لكم لا ترجون لله وقارا وقد خلقكم أطوارا »(١) ، وقال : « ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين ، ثم جعلناه نطفة فى قرار مكين ، ثم خلقنا النطفة علقة ، فخلقنا العلقة مضغة ، فخلقنا المضغة عظاما ، فكسونا العظام لحما ، ثم أنشأناه خلقا آخر فتبارك الله أحسن الخالقين ، ثم إنكم بعد ذلك لميتون »(٢) .

فالإنسان إذا فكر في نفسه رآها مدبرة ، وعلى أحوال شتى مصرفة ، كان نطفة ثم علقة ثم مضغة ثم لحما وعظما ، فيعلم أنه لم ينقل نفسه من حال النقص إلي حال الكمال ، لأنه لا يقدر أن يحدث لنفسه فى الحال الأفضل التى هى كمال عقله ، وبلوغ أشده ، عضوا من الأعضاء ولا يمكنه أن يزيد في جوارحه جارحة ، فيدله ذلك على أنه فى حال نقصه وأوان ضعفه عن فعل ذلك أعجز . وقد يرى نفسه شابا ثم كهلا ثم شيخا وهو لم ينقل نفسه من حال الشباب والقوة إلي الشيخوخة والهرم ، ولا اختار لنفسه ، ولا فى وسعه أن يزايل حال المشيب ويراجع قوة الشباب فيعلم بذلك أنه ليس هو الذى فعل هذه الأفعال بنفسه ، وأن له صانعا صنعه وناقلا نقله من حال إلى حال ولولا ذلك لم تتبدل أحواله بلا ناقل ولا مدبر .

(١) نوح : ١٣ .
(٢) المؤمنون ١٥ .

ومنها : ذلك الشعور النفسى العميق المتأصل فى نفس كل فرد بشرى - مهما يكن حظه من العلم تافها ، ونصيبه من الثقافة ضئيلا - وهو ميله الذى لا يغلب ، وانعطافه الذى لا يقاوم نحو وجود قوة أعلى منه ينجذب إليها ويلجأ ، ويعتمد عليها ويركن ويعرف هذا الطريق الشعورى في تاريخ الفكر بطريق سقراط الذى صيغ فى هذه العبارة الشهيرة التى وجدت منقوشة بأحرف من ذهب على جدران معبد دلف وهى : « أعرف نفسك بنفسك » ولذلك فإن سقراط رغم تلقيبه (أنكساغوراس) سابقا بالصاحى بين السكارى فإنه يأخذ عليه اعتماده على الحس فيقول : « لو أن (أنكساغوراس) بدلا من اعتماده فى إثبات وجود الإله علي حكمته المثلة في سير الكواكب في أفلاكها - كان قد اعتمد على خيريته الممثلة فى داخل نفوسنا تجذبنا إليها دائما لكان أقرب إلى الحق ، وأدنى إلي الحكمة منه إلى نهج العامة الذين يعتمدون على الحس » .

ومنها الطريق التنسكى الذى لا يطلب من الذهن المعتمد على الحواس ، ولا من العقل النقى ... وإنما يطلب بذله من النفس للتحرر من ربقة الشهوات ، والتخلص من عبودية الرغبات ، والتعلق بالملأ الأعلى حتى تكون جديرة بمخاطبة الحق الأعلى بقوله : « وفي أنفسكم أفلا تبصرون » بعين البصيرة النورانية أو اللطيفة الربانية ، التى ليست فى حاجة إلي الحس لترى ، ولا إلي الكواكب وأفلاكها ومحاورها لتتفكر ، ولا إلى المنطق لتتعقل ولا إلى الفلسفة لتهتدى ، ولا إلى المعلم لتسترشد وإنما تنغمس في بحار الأنوار بفضل طاعتها الراضية ، وعبادتها الصافية ومحاولة القرب والإخلاص في الحب . وإيقاظ القلب ليكشف ما لم يخطر به لب ، وليعلم أن

النور هو الذى يبدد الظلام وأن البرهان يتجه من الله نحو الأنام وأن قدسيته دليـــل وجـــود القـــريب والبـعـيــد « أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد »(١) .

وبعد : فإننا إذا كنا قد أسهبنا بعض الشيء في عرض الأدلة التى قدمها القرآن الكريم على إثبات وجود الله فإننا أردنا من ذلك أن نبين أن جميع الطرق التى كد فيها أعلام المفكرين ، وأفذاذ الحكماء عقولهم . وبذلوا فيها جهودهم قد وجدت فى القرآن الكريم كما أشرنا إليها فى مواضعها المتلائمة أحكم التلاؤم مع طبقات البشرية حسب درجاتها في الكمال الفكري . على أن هذه الطرق بقضها وقضيضها قد وجدت في آية واحدة جمع فيها ما انتشر ، وتركز فيها ما تفرق ، وأجمل ما فصل ... وهى قوله جل جلاله : « سنريهم آياتنا في الأفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق . أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد »(٢) .

ولا ريب أن ما فى الأفاق : هو ما ينظرون إليه ، ثم ما ينظرون فيه أو ما يشاهدونه بعين البصر ، ثم بعين الذهن المعتمد على الحس أو هو عالم الشهـادة ، أو ملك السمـوات والأرض . وأن مـا فى أنفسهم هو المدرك بالشعور الباطنى ، أو بالعقل المجرد من كل غواشى الحس ، وعلائق المادة ... حتي يتبين لأولئك وهؤلاء أنه الحق . وهنا نصل إلي المنزلة الألهيـة الحقيقية التى هو فيها دليل كل كائن ، وبرهان كل موجود فنهتف بعقولنا وقلوبنا : أنه على كل شيد شهيد .

---

(١) فصلت : ٥٣ .

(٢) يقول ابن مسرة وهو بصدد هذه الآية . وهذا هو الدليل الذي ابتغاه المتنطعون من الفلاسفة فضلوا الطريق إليه .

ومما يجدر ذكره فى هذا المقام مما جاء فى السنة من إثبات وجود الله تعالى ما روى عن أنس رضى الله تعالى عنه أنه قال :

كنا نهيب أن نسأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن شىء فكان يعجبنا أن يأتيه الرجل من أهل البادية فيسأله ونحن نسمع ، فأتاه رجل منهم فقال يا محمد أتانا رسولك فزعم أنك تزعم أن الله أرسلك؟ قال : صدق ، قال : فمن خلق السماء ؟ قال : الله ، قال : فمن خلق الأرض؟ قال : الله . قال : فمن نصب هذه الجبال ؟ قال : الله . قال : فمن جعل فيها هذه المنافع ؟ قال : الله . قال : فبالذى خلق السماء والأرض ونصب الجبال ، وجعل فيها هذه المنافع : آلله أرسلك ؟ قال : نعم . قال : وزعم رسولك أن علينا خمس صلوات فى يومنا وليلتنا ، قال : صدق . قال : فبالذى أرسلك آلله أمرك بهذا ؟ قال : نعم . قال : وزعم رسولك أن علينا صدقة فى أموالنا قال: صدق . قال فبالذى أرسلك آلله أمرك بهذا؟ قال : نعم . قال : وزعم رسولك أن علينا صوم شهر فى سنتنا . قال : صدق . قال : فبالذى أرسلك آلله أمرك بهذا ؟ قال نعم . قال : وزعم رسولك أن علينا حج البيت من استطاع إليه سبيلا . قال: صدق قال : فبالذى أرسلك آلله أمرك بهذا قال: نعم . قال : والذى بعثك بالحق لا أزيد عليهن ولا أنقص منهن . فلما مضى قال : لئن صدق ليدخلن الجنة(١) .

قال البيهقى رحمه الله فهذا السائل كان قد سمع بمعجزات رسول الله صلى الله عليه وسلم فكانت مستفيضة في زمانه ، ولعله سمع أيضا ما كان

(١) الاعتقاد ١١ ، ١٢ للإمام البيهقى .

يتلوه من القرآن فاقتصر فى إثبات الخالق ومعرفة خلقه على سؤاله وجوابه عنه ، وقد طالبه بعض من لم يقف على معجزاته بأن يريه من آياته ما يدله على صدقه فلما أراه إياه ووقف عليه آمن به وصدقه فيما جاء به من عند الله عز وجل .

ويكفينا هذا القدر فى معالجة القرآن والسنة لعقيدة الإيمان بوجود الله . وهى كما رأينا معالجة واضحة بسيطة خالية من التعقيد والغموض صالحة لجميع مستويات البشر دالة مع إثبات وجوده تعالى ، إلى وجوب شكره علي نعمه .

وسنتناول الآن موقف السلف من معالجة هذه القضية وهي في جملتها قريبة من طريقة القرآن والسنة أو هى هى ومن ثم فإننا لن نطيل الحديث فيها .

أدلة السلف على إثبات وجود الله تعالى

ينهج السلف منهج القرآن والسنة فى الاستدلال على إثبات وجود الله سبحانه وتعالى فلا يطيلون الأدلة ، ولا يشققون الكلام ولا ينزعون فيها منزع الجدل العقيم ، وإنما يوردونها موردا سهلا ، فتخرج وكأنها من عفو الكلام ، وفطرة الإنسان ، فتجد فيها الإقناع السهل ، والحجة الواضحة ، ومن ذلك ما يروى أن بعض الزنادقة قد أنكر الصانع عند جعفر الصادق رضى الله عنه . فقال جعفر : هل ركبت البحر؟ قال : نعم قال : أما رأيت أهواله ؟ قال : بلى . هاجت يوما رياح هائلة فكسرت السفن وغرقت الملاحين فتعلقت أنا ببعض ألوجها ثم ذهب عنى ذلك اللوح فإذا أنا مدفوع فى تلاطم الأمواج حتى دفعت إلى الساحل . فقال جعفر ، قد كان اعتمادك من قبل على السفينة والملاح ثم على اللوح حتي تنجيك فلما ذهبت هذه الأشياء عنك هل أسلمت نفسك للهلاك ، أم كنت ترجو السلامة بعد ؟ قال : بل رجوت السلامة . قال : ممن كنت ترجوها ؟ فسكت الرجل فقال جعفر : إن الصانع هو الذى كنت ترجوه فى ذلك الوقت وهو الذى أنجاك من الغرق فأسلم الرجل على يده .

كما جاء في كتاب « ديانات العرب » أن النبى صلى الله عليه وسلم قال لعمر بن حصين : كم لك من إله ؟ قال : عشرة . قال : فمن لغمك وكربك ودفع الأمر العظيم إذا نزل بك من جملتهم . قال : الله قال عليه السلام : ما لك من إله إلا الله .

ويروى أن أبا حنيفة النعمان رحمه الله كان سيفا علي الدهرية وكانوا ينتهزون الفرصة ليقتلوه فبينما هو يوما فى مسجده قاعد إذ هجم عليه

جماعة بسيوف مسلولة وهموا بقتله فقال لهم أجيبوني عن مسألة ، ثم افعلوا ما شئتم . فقالوا له : هات . قال ما تقولون في رجل يقول لكم أنى رأيت سفينة مشحونة بالأحمال مملوءة من الأثقال ، قد احتوتها فى لجنة البحر أمواج متلاطمة ، ورياح مختلفة وهى من بينها تجرى مستوية ليس لها ملاح يجريها ، ولا متعهد يدفعها هل يجوز ذلك في العقل ؟ قالوا لا - هذا شيء لا يقبله العقل . فقال أبو حنيفة : يا سبحان الله إذا لم يجز فى العقل سفينة تجرى في البحر ، مستوية من غير متعهد ولا مجر ، فكيف يجوز قيام هذه الدنيا على اختلاف أحوالها ، وتغير أعمالها ، وسعة أطرافها ، وتباين أكنافها من غير صانع وحافظ فبكوا جميعا وقالوا : صدقت وأغمدوا سيوفهم وتابوا(١) .

وسأل هؤلاء المسلمون الشافعى يوما ما الدليل على وجود الصانع ؟ فقال : ورقة الفرصاد طعمها ، ولونها ، وريحها ، وطبعها واحد عندكم ؟ قالوا : نعم . قال : فتأكلها دودة القز فيخرج منها الإبريسم ، والنحل فيخرج منها العسل ، والشاة فيخرج منها البعر ، ونأكلها الظباء فتنعقد فى نوافجها المسك فمن الذى جعل هذه الأشياء كذلك مع أن الطبع واحد فاستحسنوا منه ذلك وأسلموا على يده وهم سبعة عشر .

وسئل أبو حنيفة رضى الله عنه مرة أخرى فتمسك بأن الوالد يريد الذكر فيكون أنثى وبالعكس فدل على الصانع .

وقال الإمام أحمد بن حنبل فى مدافعة هؤلاء ما تقولون فى قلعة حصينة ملساء ، لا فرجة فيها ، ظاهرها كالفضة المذابة وباطنها كالذهب

---

(١) تفسير الفخرى الرازى ٣١٨/١ .

الإبريز ، ثم انشقت الجدران وخرج من القلعة حيوان سميع بصير أيصح أن يحدث كل ذلك من تلقاء نفسه أم لابد له من فاعل ؟ فأجابوا بأنه لابد من فاعل قال : فالقلعة هي البيضة والحيوان الفرخ(١) .

وسأل هارون الرشيد مالكا عن ذلك فاستدل باختلاف الأصوات ، وتردد النغمات ، وتفاوت اللغات .

وقال الأصمعي سمعت ابن السماك يقول لرجل : تبارك من خلقك وجعلك تبصر بشحم ، وتسمع بعظم ، وتتكلم بلحم(٢) .

ويقول البيهقي - رحمه الله - إنا رأينا أشياء متضادة من شأنها التنافر والتباين والتفاسد ، مجموعة في بدن الإنسان ، وأبدان سائر الحيوان وهى الحرارة والبرودة ، والرطوبة واليبوسة ، فقلنا أن جامعا جمعها وقهرها علي الاجتماع ، وأقامها بلطفه ولولا ذلك لتنافرت ولتفاسدت ولو جاز أن تجتمع المتضادات المتنافرات ، وتتقاوم من غير جامع يجمعها لجاز أن يجتمع الماء والنار ويتقاوما من ذاتهما من غير جامع يجمعهما ومقيم يقيمهما وهذا محال لا يتوهم . فثبت أن اجتماعهما إنما كان بجامع قهرها على الاجتماع والالتئام وهو الله الواحد القهار . ويقول البيهقي أيضا أن الآثار التى رسمها فى بريته شاهدة له بربوبيته .

ويستدل البيهقى على إثبات وجود الله أيضا بإثبات بعض صفاته وقد يبدو هذا الطريق غير طبيعى أو منطقى ، ولكن البيهقى يوضحه لنا بقوله : « والفعل لا يصح وقوعه إلا عن ذى قدرة ، والقدرة لا تقوم بنفسها ،

---

(١) شعب الإيمان : البيهقى ٢ .
(٢) المصدر السابق . نفس الصفحة .

فوجب أن تقوم بقادر موجود . وفى ذلك دليل على وجوده »[1] .

فصنع العالم هنا دليل على القدرة ، والقدرة تدل على القادر وهو الله تعالى .

كما أن ثمة طريقا آخر يشير إليه البيهقى في هذا المجال وهو إثبات وجود الله عن طريق معجزات الرسل ، لأن النبوة إذا ثبتت صارت أصلا فى وجوب قبول ما دعا إليه النبى صلى الله عليه وسلم . والمعجزة هى الطريق التى استدل بها الأنبياء على صدق نبوتهم وقد ثبتت هذه المعجزات بالحس لمن شاهدها وبالتواتر والاستفاضة لمن غاب عنها فالمعجزة دلت على صدق النبى وصدق النبى يوجب علينا أن نصدقه فيما جاء به وقد جاء الأنبياء بإثبات وجود الخالق سبحانه وتعالي . ويذكر البيهقى فى هذا المقام قصة النجاشى ملك الحبشة فيروى أن النجاشى وأصحابه استدلوا بإعجاز القرآن على صدق النبى صلى الله عليه وسلم فيما ادعاه من الرسالة فاكتفوا به وآمنوا به وبما جاء به من عند الله فكان فيما جاء به إثبات الصانع . وقد لا يسلم للبيهقى هذا الدليل لأن النجاشى وصحبه كانوا يؤمنون بوجود الله .

وسئل أبو نواس عن إثبات الله فقال :

تأمل فى نبات الأرض وانظر
إلى آثار ما صنع المليك

عيون من لجين شاخصات
وأزهار كما الذهب السبيك

---

(1) الاعتقاد للبيهقى ٨ .

على قضب الزبرجد شاهـــدات

بـأن الـلـه لـيـس لـه شـــــــريـك

وأخيرا فإن البديهة والفطرة السليمة لا تحتاج إلي دليل فى إثبات الخالق جل وعلا « ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله »(١) « فلما رأوا بأسنا قالوا آمنا بالله وحده وكفرنا بما كنا به مشركين »(٢) .

---

(١) الزخرف ٨٧ .

(٢) غافر ٨٤ .

أدلة المتكلمين على وجود الله تعالى

اتفق المتكلمون على أن الإيمان بوجود الله تعالى لا يمكن إلا عن طريق العقل ، وأن القرآن قدم أصول هذه الأدلة فى الآيات الكثيرة التى تحدث فيها عن إثبات - وجود الله تعالى - وإن كانت أدلتهم لم تعتمد على هذه الأصول وحدها ، وإنما جنحت إلي استخدام أدلة أخرى تغلب عليها مسحة الجدل التى جعلتها أكثر تعقيدا وغموضا ، وأبعد عن فهم العامة وعن إقناع الخاصة . بل قل - إن شئت - التى جعلتها قصرا على علماء الكلام وحدهم يتجادلون بها فيما بينهم .

وأشهر هذه الأدلة عندهم دليلان ، هما : دليل الجوهر الفرد ودليل الممكن الواجب .

دليل الجوهر الفرد :

يتلخص هذا الدليل بأن الأشياء المادية تتعاقب عليها أحوال تعرض لها ، ثم تنتقل لتحل مكانها أعراض أخرى من الأشكال ، والألوان ، والحركات ، والنمو والانحدار وغير ذلك من التغييرات التى تطرأ على جميع الكائنات . وهذه الكائنات تقل تدريجيا حتي تنتهى إلى أجزاء لا تتجزأ ، وهى التى يطلقون على كل جزء منها اسم الجوهر الفرد ، فإذا كانت الجواهر لا تنفك عن الأعراض ، وكانت الأعراض حادثة وجب أن تكون الجواهر حادثة ، لأن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث تبعا لمبدئهم الكلامى المشهور . وما دام العالم حادثا فى جواهره وأعراضه فلابد له من محدث وهو الله (١) .

فالعالم إذن . بجميع أركانه وأجسامه وموجوداته من نباتات وحيوانات

(١) مناهج الأدلة ١٢ .

ناطقة وغير ناطقة يعد مخلوقا كائنا عن أول ، حادثا بعد أن لم يكن شيئا ولا عينا ولا ذاتا ولا جوهرا ولا عرضا .

والدليل عندهم على حدوث هذه الموجودات كلها أنها تتغير عليها الصفات ، وتخرج من حال إلي حال ، بمعنى بطلان حالة وحدوث حالة أخرى ، فالحالة التى حدثت يعد حدوثها معلومة بالضرورة والمشاهدة وما كان ضروريا لم يفتقر إلي الاستدلال عليه . أما الحالة التى بطلت ، فإن بطلانها يعد دليلا شاهدا على حدوثها لا قدمها لأنها لو كانت قديمة لما بطلت . إذ أن التغير وبطلان الصفات وتغيرها إنما ينطبق على الموجودات الممكنة الوجود ، ولكنه لا ينطبق على الله تعالى واجب الوجود (١) .

ويستدل الأشاعرة على هذا الحدوث بأكثر من آية من آيات القرآن الكريم مثل قوله تعالى : « إن فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولى الألباب »(٢) .

وواضح أن المتكلمين هنا يربطون بين الصعود من المحدَث إلى المحدِث والانتقال من المخلوق إلي الخالق ، وذاك اعتمادا على فكرتهم الرئيسية الخاصة بالتمييز الحاسم بين التغير بالنسبة للمخلوقات الحادثة والثبات بالنسبة للخالق القديم .

يقول الإسفراييني : إن المخلوق لابد له من خالق لأن الأجسام لو كانت بأنفسها مع تجانس ذواتها ، لم تختلف بالصفات والأوقات والأحوال والمحال ، فلما اختلفت علمنا أن لها مخصصا قدم ما قدم وأخر ما أخر وخص كل

---

(١) الإسفراييني - التبصير فى الدين ١٣٥ .

(٢) آل عمران ١٩٠ .

واحد بما اختص به من الصفات لولاه لم يقع الاختصاص فى شىء من الأوصاف لأن الاختصاص بأحد الجائزين يقتضى مخصصا لولاه لم يقع التخصيص به(١) .

ويذهب إلى أن الله قد نبه على هذه الفكرة بقوله تعالى « أم خلقوا من غير شىء أم هم الخالقون »(٢) .

ويفسر هذه الآية بقوله : إن معناها أم خلقوا من غير خالق كأنه قال من غير شىء خلقهم لما تقرر من استحالة ثبوت ما ثبت بوصف الخلق من غير خالق ولا صانع دبر وصنع(٣) .

ويمكن أن يصاغ دليل المتكلمين هذا على النحو التالي :

* الجواهر لا تنفك عن الأعراض .
* الأعراض حادثة .
* ما لا ينفك عن الحوادث حادث .
* العالم كله بجواهره وأعراضه حادث .
* وكل حادث لابد له من محدث .
* والله هو ذلك المحدث .

ورغم أن عناصر هذا الدليل وأصوله موجودة في القرآن الكريم كما أشرنا إلا أن عبارتهم فيه نحت منحى الجدل فجاء من التعقيد والغموض بمكان وأثيرت حوله اعتراضات ووجهت إليه شكوك وإبطالات .

---

(١) الإسفراييني - التبصير ١٣٦ .
(٢) الطور ٣٥ .
(٣) الإسفراييني : التبصير ١٣٦ .

منها : أن أحدا من الناس لا يستطيع أن يؤكد حدوث الأعراض جميعها فإذا كانت هناك حالات تطرأ على الأجسام تحت سمعنا وبصرنا ، وعلى نحو لا يدعو إلى الشك في حدوثها فإن هناك حالات أو أعراض أخرى لا تكفى التجارب والملاحظات فى إثبات حدوثها كحركة العالم والزمان الذى تستغرقه هذه الحركة . فالقول بحدوث الأعراض لا يصدق إذن إلا بالنسبة إلى تلك التى نشعر بحدوثها حقيقة ، أما تلك التى لا نحس كيف حدثت فإن المشكلة تظل قائمة بصددها(١) .

وهكذا لم يفطن المتكلمون إلي أن القول بحدوث بعض الأعراض لا يبرر القول بحدوثها جميعا فتلك إذن شبهة يثيرها دليلهم . وهى وحدها دليل على أنه ليس منطقيا ولا علميا .

ومنها أننا إذا سلمنا بأن العالم حادث بحدوث الجواهر والأعراض فيه فإنه يبقى علينا أن نتساءل هل حدوث العالم بإرادة قديمة أم بإرادة حادثة . فإن قالوا بإرادة قديمة فقد جوزوا صدور الحادث عن القديم مع أن من مبادئهم أن ما يقترن بالحوادث فهو حادث وإن قالوا بإرادة حادثة فقد جعلوا الله محلا للحوادث ! .

وأيا ما يكن فلكى يسلم دليلهم هذا لابد من مطالبتهم بتقرير الأمور الآتية :

أولا : إثبات الأعراض التى هى صفات الأجسام (الجوهر) أو إثبات بعضها كالأكوان الأربعة التى هى : الاجتماع والافتراق والحركة والسكون .

---

(١) لقد قاس المتكلمون في حدوث الأعراض الغائب على الشاهد وقياس الغائب على الشاهد هو من قبيل الأدلة الخطابية لا البرهانية لأن الانتقال من تطبيق الأحكام على الشاهد إلى تطبيقها على الغائب لا يكون معقولا إلا عند التيقن باستواء طبيعة الشاهد والغائب أنظر مناهج الأدلة ١٤٠ .

ثانيا : إثبات حدوث هذه الأعراض بإثبات ظهورها بعد الكون من محل إلى محل .

ثالثا : إثبات الجواهر التى هى محل لهذه الأعراض .

رابعا : إثبات امتناع خلو الجسم إما عن كل جنس من أجناس الأعراض وإثبات أن الجسم قابل لها وأن القابل للشىء لا يخلو عنه وعن ضده ، وإما عن الأكوان الأربعة .

خامسا : إثبات امتناع حوادث لا أول لها .

سادسا : عليهم بعد ذلك أن يبينوا أن ما لا يخلو من الصفات التى هى الأعراض فهو محدث لأن الصفات حادثة(١) .

وهذه المطالب جعلت حذاق أهل الكلام يعترفون بفساد هذه الطريقة فالأشعري في رسالته إلي أهل الثغر صرح بأن هذه الطريقة بدعة محرمة فى دين الأنبياء(٢) .

وطول مقدمات هذه الطريقة وكثرة تقسيماتها يمنع ثبوت المطلوب بها مطلقا كما قال ابن رشد .

هذا إلى أن هذه الطريقة قد ألجأت المتكلمين إلى مآزق لم يمكنهم التخلص منها . واضطروا إلى أن ألزموا أنفسهم لأجلها لوازم معلومة الفساد .

---

(١) ابن تيمية العقل والنقل ١/ ٢٠ .

(٢) ابن رشد : مناهج الأدلة ١٤٠ .

يقول ابن تيمية : فلقد التزم جهم لأجلها فناء الجنة والنار والتزم لأجلها أبو الهذيل العلاف انقطاع حركات أهل الجنة والنار .

والتزم لأجلها المعتزلة وغيرهم نفى صفات الله مطلقا أو نفى بعضها ، لأن الدليل عندهم على حدوث هذه الأشياء هو قيام الصفات بها والدليل يجب طرده فالتزموا حدوث كل موصوف بصفة فى الآخرة ، وعلوه على عرشه ، إلى غير ذلك من اللوازم الباطلة(١) التى التزموها من طرد مقدمات هذه الحجة التى جعلوها أصل دينهم .

ولو أمعنا النظر فى عصر الصحابة والتابعين لما وجدنا هناك إشارة إلي استعمال هذه الطريقة وإنما هي مبتدعة فى الإسلام بعد المائة الأولى للهجرة . وبين أيدينا الآن الكتاب والسنة وليس فيهما إشارة إلى وجوب استعمال هذه الطريقة فى الاستدلال على الصانع .

ثم كيف عرف المتكلمون أن هناك جوهرا فردا وأنى لهم بمعرفة حقيقة هذا الجوهر .

والحق أن نظرية الجوهر الفرد ليست إسلامية ولا شرعية وإنما هى نظرية إغريقية ، وهى مذهب الذرات لدى ديمقريطس . ذلك المذهب الذى كان موضع مناقشة وشك فى العصر القديم . والذى استخدم فى القول بقدم العالم وفى إنكار وجود الله . ومع ذلك فإن الفلاسفة القدماء لم يسلموا جميعا بوجود هذه الذرات ، وليس لأحد أن يحتج للمتكلمين بأن العلم الحديث قد كشف عن ذرات فإن فكرة ديمقريطس عنها وفكرة المتكلمين أيضا

(١) العقل والنقل ١/٢١ - ٢٣ .

تختلف تماما عن فكرة علماء عصرنا . ثم ما عسي أن يفهم الرجل العادى من أمر الجواهر الفردة حتى نقول له أنها حادثة ، ثم نتخذها دليلا على وجود الله . إن وجو دالله عنده أوضح من الجوهر الفرد وأقرب إليه(١) .

فليست إذن هذه الطريق هى التى أرادها الله لعباده أن يتبعوها فى الإيمان بوجوده . هناك طرق أخرى أكثر بداهة وإقناعا وأقرب إلى عقول العامة من نظرية الجوهر الفرد التى يبدو فيها طابع التكلف والجدل . وهى تلك التى رأيناها آنفا فى عرضنا لهذه الأدلة فى القرآن الكريم .

دليل الممكن والواجب :

ومؤداه القول بأن العالم بجميع ما فيه يمكن أن يوجد على حال مختلفة تماما عما هو عليه . فمن الممكن أن تنعكس حركاته رأسا على عقب فتصبح الحركة الشرقية غربية والغربية شرقية ، ويمكن أن تتحرك النار إلى أسفل رغم أنها خفيفة ، ومن الجائز أن يصعد الحجر إلى أعلى بدلا من أن يسقط على الأرض مع أن طبيعته مكونة من التراب ، والتراب من العناصر الثقيلة ، وليس هناك ما يحول عقلا دون أن يحتل الكون بأسره مكانا آخر فى الفضاء غير الذى يشغله فى الوقت الحاضر .

وبالجملة فإن هذا الدليل يقوم على التفرقة تفرقة رئيسية بين الممكن (العالم) والواجب (الله) وقد ذهب إلي هذا الدليل كثير من المتكلمين على رأسهم الجوينى . وهو يعتمد على مقدمتين .

المقدمة الأولى :

العالم بجميع ما فيه جائز أن يكون على مقابل ما هو عليه .

(١) مناهج الأدلة ١٣ .

المقدمة الثانية :

الجائز محدث وله محدث أي فاعل صيره بإحدى الجائزين أولى منه بالآخر .

وواضح أن المقدمة الأولى تقوم على مذهب الأشاعرة من عدم وجود تلازم بين الأسباب ومسبباتها الأمر الذى جعلهم يرون إمكان وجود الشيء الواحد على نحو مختلف تماما عما هو عليه الآن . ولكن نرى أن ذلك قد يؤدى إلى سيىء من القول ، ومنكر من العقيدة قد لا يرضى به المتكلمون أنفسهم إذ يمكن أن يؤدى هذا القول إلي أن العالم الحالى ليس أفضل عالم ممكن ومن الجائز عقلا أن الله كان يستطيع أن يخلق عالما أفضل منه . وهكذا تؤدى الرغبة في تأكيد المشيئة الإلهية الكاملة إلى الانتقاص من حكمته تعالي وعلمه الذين نجدهما ماثلين أمامنا فى جميع المخلوقات . إذ لو أمكن أن توجد الأشياء أو تصنع علي نحو أو بشكل آخر ، لما كان وجودها الحالى دالا على حكمة أو علم . لأن الحكمة في التحليل الأخير ليست إلا معرفة الغاية من وجود الشيء وتحديد الأسباب التى تفضى إلى تحقيق هذه الغاية .

ومما ينبغى أن يلاحظ هنا أن دليل الممكن والواجب وإن اشترك فيه الفلاسفة والمتكلمون تسمية فقد اختلفوا فيه منهجا ومضمونا .

وبالجملة فإنه يؤخذ على طرق الفلاسفة والمتكلمين عموما فى استدلالهم على وجود الله إنها طرق مبنية على استعمال ألفاظ مجملة ، ومعان مبهمة لم يعرفها العرب فى تخاطبهم ولم يستعملوها فيما بينهم وإنما اصطلح عليها المتأخرون وحملوا عليها ألفاظ الكتاب والسنة بالتأويل ، وظنوا أن

هذا المعنى الذي اصطلحوا عليه للفظ هو المعنى العام الذى عرفه العرب للفظ عند الإطلاق ، وليس الأمر كذلك . لأن المعانى العامة للألفاظ قد دونتها لنا كتب اللغة والمعاجم وليس فى واحد منها أن معاني ألفاظ المتكلمين هى ما تعارفوا عليه . كلفظ الجسم والجهة ، والممكن والواجب ، والحركة والحيز . فهذه كلها ألفاظ استعملها العرب في معنى غير المعنى الذى استعملها فيه المتكلمون والفلاسفة ، وإذ فصل ما فى هذه الألفاظ من إجمال ، ووضح ما فيها من إبهام وغموض ، عرف ما فيها من اللبس والتدليس ، بسبب استعمال هذه الألفاظ فى غير ما هو معروف لها عند العرب .

وإذا عرفت المعانى التى يقصدونها ووزنت بالكتاب والسنة ، يثبت ما فيها من الحق وينفى ما فيها من الباطل ، كان ذلك منهجا أقوم ، وطريقة أصوب فى البحث .

وبسبب هذا اللبس والإبهام عند المتكلمين نجد أن كثيرا من السلف والأئمة يوجهون ذمهم إلى المتكلمين وإلي علم الكلام والمشتغلين به ، لما فى ذلك من استعمال الألفاظ التى تشتمل على حق وباطل ، وفى نفيها نفى الحق ، وفى إثباتها إثبات الباطل . وهذا شأن كل المتكلمين فى طريقتهم كما قال الإمام أحمد : « هم مخالفون للكتاب مختلفون فى الكتاب ، متفقون على مخالفة الكتاب يتكلمون بالمتشابه من الكلام ، ويخدعون جهال الناس بما يلبسون عليهم » .

ولو افترضنا صحة هذه الطريقة عقلا ، فإن أحدا من الأنبياء لم يدع قومه بهذه الطريقة ، وأكثر العقلاء قد عرفوا ربهم وآمنوا برسله وبكتبه .

ولم يخطر بأذهانهم طريقة المتكلمين فى الاستدلال ، بل إن هذه الطريقة تقلب الأمور رأسا على عقب ، فبدلا من أن يقولوا بأن خلق الإنسان وحدوثه بعد أن لم يكن كاف فى الاستدلال على وجود الله لبداهته ووضوحه لكل العقول ، صرفوا أنفسهم عن ذلك وجعلوا حدوث الإنسان بعد أن لم يكن أمرا غامضا ، فأخذوا يستدلون عليه بطريقة الأعراض وحدوثها . فجعلوا حدوث الأعراض أكثر بداهة وأوضح للعقول من حدوث الإنسان بعد أن لم يكن ، وهذا قلب للأمور .

إذ من المعلوم أن حدوث الإنسان فى بطن أمه بعد أن لم يكن ، من الأمور البديهية التى لا تحتاج إلى دليل . ووجوده على ظهر الأرض بعد أن لم يكن أمر واضح لكل عاقل أكثر من حدوث الأعراض وإمكانها . ولهذا كثيرا ما نجد القرآن يذكر الإنسان من حين لآخر بخلقه بعد أن لم يكن ، ليستدل بذلك على خالقه .

« أولا يذكر الإنسان أنا خلقناه من قبل ولم يك شيئا »(١) « وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا »(٢) « هل أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا »(٣) ، إلى غير ذلك من الآيات الكثيرة التى تذكر الإنسان بخلقه ليستدل بذلك على خالقه .

ولوضوح هذه الطريقة ، القرآنية فى الاستدلال وملاءمتها لجميع العقول ، كانت أول آية نزلت من القرآن مشتملة على التذكير بها . « اقرأ باسم ربك الذي خلق ، خلق الإنسان من علق » فذكر أولا نعمة الخلق العام وهو

---

(١) سورة مريم ٦٧ .

(٢) سورة مريم ٩ .

(٣) أول سورة الدهر .

الإيجاد بعد العدم ، وذلك لأن صفة الخلق من البديهيات التى تقرها العقول ولا تقف أمامها بالشك والارتياب ، ثم ذكر بعد ذلك خلق الإنسان وخصه بنوع من الخلق هو الخلق من العلق .

أما المتكلمون فجعلوا صفة الخلق أو الحدوث من الأمور الخفية التى تحتاج فى بيانها إلى الاستدلال عليها بحدوث الأعراض وملازمتها لها ، فألزموا أنفسهم بذلك كثيرا من المحالات فضلا عن بطلان هذه الطريقة فى نفسها(١) .

ويخطىء المتكلمون حين يقولون أن هذه الطرق التى يسلكونها فى الاستدلال علي وجود الله هى التى سلكها الخليل فى قوله تعالى « لا أحب الآفلين » وتأولوا الأفول بالحركة وقالوا إن إبراهيم قد استدل على حدوث الكواكب بتحركها وتغيرها .

وقالوا إن إبراهيم استدل على عدم ربوبية الكواكب بتحركها وتغيرها ، لأن كل متحرك محدث ، والمحدث لا يصلح أن يكون ربا .

والرازى قد ذكر الاستدلال بهذه الآية فى كثير من كتبه(٢) ، وفسر الأفول بالحركة فى تفسيره الكبير «مفاتيح الغيب٤/٧٧» .

وأشار إليها الغزالى من قبل فى « القسطاس المستقيم » وسماها الميزان الأوسط»(٣) كما أشار إليها ابن رشد فى «مناهج الأدلة »(٤) ، وأبو بكر الجصاص فى تفسيره (٥) ، وابن حزم فى « الفصل »(٦) وأخذ بهذه الطريقة كثير غير هؤلاء .

هكذا كان موقف الفلاسفة والمتكلمين من قوله تعالى : « لا أحب

(١) مجمع فتاوى ابن تيمية ١٦ / ٨٢ - ٩٦ .
(٢) القسطاس المستقيم : ٢٨ ، ٢٩ .
(٣) الرازى : محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ص ٦١ .
(٤) ابن رشد : مناهة الأدلة ١٤٠ .
(٥) تفسير الجصاص ٣/٣ .
(٦) الفصل ١٧٣/٢ .

الآفلين » ولقد حاد هؤلاء عن الصواب فى هذه الآية لأمور كثيرة منها :

أولا : إن هذا افتراء ظاهر على لغة العرب ، فمن المعلوم لكل متعمق فى كتب اللغة ، أن الأفول ليس هو الإمكان ولا هو الحركة ، سواء أكانت هذه الحركة مكانية كالانتقال من مكان إلى مكان . أو حركة فى الكم كالنمو . أو حركة فى الكيف كالاسوداد والابيضاض ، وليس هو التغير أيضا ، فلا يسمى فى اللغة كل متحرك أو متغير آفلا . ولا يقال للمصلى والماشى : آفل ، مادام متحركا فى مشيه وصلاته .

وإنما المعروف فى كتب اللغة أن أفل بمعنى غاب واحتجب ، وأفلت الشمس تأفل وتأفل أفولا أي غابت .

ثانيا : أن إبراهيم الخليل لم يكن يقصد الاستدلال بمجرد الحركة علي نفى الربوبية . ولو كان يقصد ذلك ، لكفاه تحركها من حين بزوغها دليلا علي ما أراد . لأنه لما بزغت الكواكب والشمس والقمر كانت تتحرك في بزوغها ، وهذا التحرك هو مايسمونه بالتغير . فلو كان إبراهيم يقصد الاستدلال بالحركة على نفى الربوبية ، لكان قد قال ذلك من حين بزوغها وهو لم يقل ذلك لما رأى الكواكب تتحرك من مشرقها إلي مغربها ، بل قال ذلك لما رآها قد أفلت وغابت عن عين عابدها .

ثالثا : إن إبراهيم عليه السلام لم يستدل على إثبات الصانع ، بل كان يستدل بها على نفى الشريك وإبطال عبادة ما سوى الله . لأن قومه كانوا مقرين بالصانع ولكن كانوا يشركون في عبادته غيره ، فقوله هذا ربى سواء قاله على سبيل التقريع لقومه أو قاله على سبيل الاستدلال والترقى ، أو غير ذلك ، لم يكن يقصد به أن هذا رب العالمين القديم الأزلى صانع العالم

(١) ابن حزم : الفصل فى الملل والأهواء والنحل ١٧٣/٢ .

لأن قومه كانوا مقرين بذلك ، فهم لم ينكروا صانع العالم . وإنما أشركوا فى عبادته من الأصنام والأوثان والكواكب . وإبراهيم يستدل بمغيب هذه الكواكب على عدم صلاحيتها للعبادة . لأن الذى يستحق العبادة لا ينبغى أن يغيب عن عين عابده ، وهذه الكواكب لا تملك نفسها أن تمنعها من الاحتجاب والمغيب عن العابدين لها . فقول إبراهيم «لا أحب الآفلين» كلام واضح فى دلالته على أن الآفل الذى يغيب عن عابده لحظة ما يكون فى هذه اللحظة غائبا ومحتجبا ، فلا يكون معبودا في هذه اللحظة ، لأنه لم يكن هناك من يراه فيعبده أو يرى أثره فيتقرب إليه ويستعين به . ومن شرط العبادة أن يتوجه بها العابد إلى إله مقصود ولا يغيب عن خاطره جميع الأوقات . فإذا ما غاب عن عابده ، ظهر بالحس حينئذ أنه لا يملك لنفسه نفعا ولا ضرا ، فضلا عن أن يدير شئون عباده ، ولهذا قال لهم إبراهيم فى مناظرته : « وكيف أخاف ما أشركتم ولا تخافون أنكم أشركتم بالله ما لم ينزل به عليكم سلطانا ، فأى الفريقين أحق بالأمن » ؟

فهذه طريقة الخليل فى نفى ألوهية الكواكب وعبادتها من دون الله لأن المعبود بحق يجب أن يكون دائم الوجود ، فلا ينقطع إحساس عابده به . وهذا يناقض ما ذهب إليه المتكلمون فى تأويل الأفول بالحركة .

هذا وقد نشأ عن طريقة المتلكمين في الاستدلال على وجود الله تعالى أن جعلوا عمدتهم في تنزيه الرب سبحانه عن النقائص هو نفى الجسمية وما يستلزم ذلك من الصفات . لأنهم قالوا بحدوث جميع الأجسام لملازمتها للأعراض التى هى الصفات ، فيجب أن يكون الرب منزها عن كل صفة تستلزم التركيب أو الجسمية . ومن هنا قالوا بنفى جميع الصفات الثبوتية علي خلاف بينهم فى تفسير القول فى ذلك ، بالإضافة إلى نفيهم جميع الصفات السمعية إذا استثنينا أبا الحسن الأشعرى والباقلانى .

لا يحفل الصوفية كثيرا بالجدل ، ولا يهتمون به ، ولا يلجأون - غالبا - إلى إقامة أدلة عقلية على قضية ما من قضاياهم العقدية وإنما يستفتون - دائما - قلوبهم لمعرفتهم أن الإيمان ما وقر فى القلب وصدقه العمل .

ولذلك لا نتوقع أن نجد لديهم أدلة على إثبات وجود الله تعالى من نمط تلك الأدلة التى وجدناها عند الفلاسفة أو غيرهم . بل أنهم قد لا يكتفون بعدم إقامة الدليل ، وإنما يستنكرون التدليل جملة على إثبات الألوهية لأن الألوهية أثبت من أى دليل ، وأوضح من أي برهان .

وإذا كان عماد أدلة المستدلين هو الاستدلال بالمخلوق علي الخالق فكيف يستدل فى نظرهم بالأدنى على الأعلى ، وبالأخفى على الأجلى ، إن ثبوت الله - في نظرهم - أوضح وآكد من وجود مخلوقاته ، ومخلوقاته هي التى فى حاجة إلى دليل ، وهو دليل على وجودها ، وليس وجودها دليلا عليه .

وكما أن وجود الله ثابت لا يحتاج إلي دليل فإن أية محاولة لمعرفة حقيقة الذات الإلهية وكنهها منا نحن البشر هي محاولة عابثة خاطئة لأنه لا يعرف الله إلا الله ، ولو استطعنا - نحن البشر - أن نقف علي حقيقة العلي الأعلى لأصبحنا آلهة ، أو لكان الإله بشرا ، فلا يمكن لبشر أن يدرك طبيعة الله أو ذاته العلية . إذ كيف يتصل - كما يقول الجنيد - من له شبيه بمن لا شبيه له هيهات(١) .

ولا يتصور بحال ما وجود من يحقق ذلك أو يطمع فيه ، ولذلك فكل

---

(١) من التراث الصوفى . د. جعفر ١/٢٤٤ .

أخبارنا عن الله - بله معرفتنا لحقيقته - يجب أن تعتبر نسبية ناقصة تصور قصورنا نحن ومحدودية معرفتنا . ولذلك لا سبيل لقبول أى خبر عن الله إلا من الله سبحانه وهو - جل شأنه - يخاطبنا مع ذلك علي قدر عقولنا نحن ، لا على قدر عظمته هو . فله سبحانه المثل الأعلى . وعلي ذلك فإن حقيقة الألوهية مغلفة بأقدس الأسرار ، أسرار الصفات الإلهية التى تحجب قدس الذات عنا ضمانا لحياتنا وتحملنا .

وإذا كان جل جلاله محجوبا عن العالم فإنه سبحانه لا يحجبه شيء بل الحجاب آت من الخلق أنفسهم يقول التستري : « خلق الله الخلق ولم يحجبهم من نفسه وإنما حجابهم تدبيرهم »(١) كما يقول : « اعلموا أن الناس محجوبون عن معرفة طبيعة ذاته ، وإن قلوبهم تعرفه ولكن عقولهم لا يمكن أن تصل إليه »(٢) .

والعلاقة بين الله والإنسان يعبر عنها التستري بأنها سر الربوبية فيما يرويه عنه المكى : « للربوبية سر لو كشف بطلت النبوة ، وللنبوة سر لو ظهر لبطل العلم ، وللعلماء بالله سر لو أظهره الله لبطلت الأحكام الفقهية »(٣)

وهذا النص جد دقيق ، وجد خطير أيضا لو أسيء فهمه وتأويله لأنه يفهم منه أن الإنسان لو ظفر برؤية مباشرة لله - جل جلاله - أو لو أدرك حقيقة علاقته بربه فلن تكون هناك حاجة إلى إرسال نبى أو رسول ليذكر الناس . إذ كيف يذكرهم بحقيقة هم يدركونها ويرونها ويحيونها ومن

---

(١) من التراث الصوفى ٢٤٣/١ .
(٢) كشف المحجوب للهجويرى ٢٨٤ .
(٣) قوت القلوب لأبى طالب المكى ٩٠/٢ وانظر من التراث الصوفى ٢٤٥/١ .

الناحية الأخرى فإن سر النبوة لو أذيع لما كان هناك تبرير التشريع لأن النبى إنما يطاع على أساس أنه الوحيد الذى يتمتع بعلاقة خاصة بالله سبحانه .

ومصدر الخطوة هنا هو ما عسى أن يتصوره البعض من أن ثمة تعارضا بين الولاية والنبوة أو أن المشاهدة تجعل النبوة أمرا لا فائدة منه .

ولذلك نرى الغزالى يفطن إلى احتمال مثل ذلك الفهم من البعض فيسارع بتجلية المعنى الحقيقى للنص أو المعنى الذى ينبغى أن يفهم منه ، وهو أن الحق لا يعارض الحق . أى أن كشف الأولياء لا يتعارض مع الحقائق الموحي بها للنبى ويضيف إلى ذلك أن تقوى الصوفى الكامل لا يطفئها نور معرفته بل يذهب غيره إلى أبعد من ذلك فيقرر أنه إذا تعارض الكشف مع الوحى فعلينا باتباع الوحى لأن الله قد ضمن لنا السلامة مع وحى الأنبياء لا مع كشف الأولياء

أما ابن عربى فيتحدث عن هذا السر على وجه مخالف لما رأيناه عند التسترى حيث يقول للربوبية سر (هو أنت) مخاطبا كل غير إذا ظهرت بطلت النبوة . ولا ندرى إن كان ابن عربى هنا يريد أن يخضع نص التستري السابق لمذهبه بهذا التغيير ، أو إنه يقرر أسس مذهبه بدءا فى نص يشابه نص التسترى فى اللفظ وإن خالفه فى المعنى وأيا ما يكن فالنص بصورته الموجودة عند ابن عربى يمثل مذهب ابن عربى وحده - لا مذهب الصوفية - في الخلق . وهو أن الخلق ضرورى للخالق كما أن الخالق ضروري للخلق . وقد نص ابن عربى في مقام آخر مثلا على أن الله ضرورى بالنسبة لنا حتى نوجد ، ولكنا - أيضا - ضروريون بالنسبة له حتى يتجلى فينا لنفسه(١) .

(١) من التراث الصوفى ٢٣٦/١ .

وهذا المذهب يكاد ينفرد به ابن عربى ومن على شاكلته دون الصوفية بل دون المسلمين جميعا . ذلك أنه وإن كنت ضرورة الخالق للخلق ثابتة فإن ضرورة الخلق للخالق غير لازمة ، وغير موجودة فهى منفية لما تؤدى إليه من تصور حاجة الخالق للمخلوق أو للخلق مما يستقيم عقلا فهو الغني الحميد - وقد كان الله - كما ورد فى الحديث - ولا شىء معه .

وحتى القول بضرورة الخالق للخلق أو بضرورة الله للخلق يجب ألا يساء فهمها فالصوفية القائلون بذلك لا يريدون تلك الضرورة الفلسفية أو المنطقية القاضية بأن يكون الله هو السبب الأول كما قال أرسطو مثلا بل - فقط - يريدون إيضاح اعتماد الخلق على الله تعالى .

وكما جعل ابن عربى الضرورة متبادلة بين الخلق والخالق فإنه يذهب أيضا إلى التوحيد بين الصفات الإلهية والكون فهما فى نظره شىء واحد إذ يقول : « نحن أنفسنا الصفات التى نصف الله بها فوجودنا ليس إلا تحقيقا أو إظهارا لوجوده بينما يرفض جمهور الصوفية رفضا قاطعا تلك التسوية ويرون أن العلاقة بين الله والكون بصفة عامة وبين الله والإنسان بصفة خاصة تغلفها الأسرار وتحجبها عن البصائر الأبصار(١) .

وأيا ما يكن فإنه ينبغى أن نشير إلى أن الأقوال التى تركها لنا الصوفية تعتمد على تجاربهم الخاصة . فما من مذهب من مذاهبهم ، ولا قول من أقوالهم إلا ويمكن أن يعد إلى حد كبير ثمرة ونتيجة لما خضع له صاحبه من رياضيات روحية ومجاهدات قلبية ، ولما تعرض له من أحوال ومقامات . ولذلك فإنهم يكادون يجمعون على أن الله لا يعرف بالعقل :

(١) المرجع السابق والصفحة .

سئل أحدهم بم عرفت الله تعالى ؟ قال : بالله . قيل : فما بال العقل ؟ قال العقل عاجز والعاجز لا يدل إلا على عاجز مثله . وهو لا يعرف الله إلا بالله

ومعني هذا أن معرفة الله تعالى تعد إلى حد كبير في نظرهم فطرية فى النفس الإنسانية . وإذا كانت معرفة الله تعالي مغروزة فى النفس بالفطرة والطبيعة فلا حاجة – عند الصوفية – إلى إقامة الأدلة وخاصة الأدلة النظرية للتوصل إلى تلك المعرفة .

ومعرفة الله تعالى . والوصول إليه تكون فى نظر الصوفية بالعمل لا بالعلم يقول إبراهيم بن أدهم فى ذلك على سبيل المثال : اطلبوا العلم للعمل ، فإن أكثر الناس قد غلطوا حتى صار علمهم كالجبال وعملهم كالذر .

ويرى معروف الكرخى أن الله تعالى إذا أراد بعبد خيرا فتح عليه باب العمل ، وأغلق عليه باب الجدل ، وإذا أراد به شرا غلق عليه باب العمل وفتح عليه باب الجدل . بل إن الحب الإلهى يعد فى رأيه منحة إلهية أي لا تكتسب بالتعليم إذ يقول : ليست المحبة من تعليم الخلق بل إنما هى هبة من الله وفضل .

وعلى هذا فمعرفة الله تعالي والوصول إليه فى نظر الصوفية عبارة عن شيء يلقى فى النفس عند تجريدها من العوارض الشهوانية التى تعترض طريقها وإقبالها بالفكرة على المطلوب . وطريق ذلك الزهد فى الدنيا والتوكل على الله تعالى فى كل شيء قيل لأبى الحسين النورى رحمه الله بم عرفت الله تعالي ؟ فقال : بالله . قيل فما بال العقل ؟ قال العقل عاجز لا يدل إلا على عاجز مثله لما خلق الله العقل قال له . من أنا فسكت فكحله

بنور الوحدانية . فقال أنت الله . فلم يكن للعقل أن يعرف الله إلا بالله .

وإذا كان الصوفية قد وقفوا عند هذا الحد فى قضية الاستدلال على وجود الله ولم يتجاوزوه إلي تفصيل أو تدليل فإن الغزالي - إن جاز لنا أن نعده واحدا منهم بعد أن آثر الطريق الصوفى واستقر عليه وارتضاه - لا يقف عندما وقف عنده الصوفية ، وإن كان لم يخالفهم فيما ذهبوا إليه . فهو يضيف بعض التفصيل إلي قولهم فيرى فى أحيائه أن الإيمان له ثلاث مراتب ويوضح كل مرتبة بمثال .

المرتبة الأولى : إيمان العوام . وهو إيمان التقليد المحض ، ويضرب مثالا على ذلك فيذهب إلى أنه إذا أخبرك من جربته بالصدق ولم تعرفه بالكذب ولا اتهمته بالقول بشيء ما فإن قلبك يسكن إليه ويطمئن بخبره بمجرد السماع وهذا هو الإيمان عن طريق التقليد ، وهو مثل إيمان العوام فإنهم لما بلغوا سن التمييز سمعوا من آبائهم وأمهاتهم وجود الله تعالى وعلمه وإرادته وقدرته وسائر صفاته وبعث الرسل وصدقهم وما جاءوا به وهذا الإيمان سبب النجاة فى الآخرة .

المرتبة الثانية : إيمان المتكلمين وهو يقصد فى ذلك الأدلة التى يقدمها لنا المتكلمون كالمعتزلة والأشاعرة علي وجود الله تعالى . ولهذا يرى الغزالى أن هذا الإيمان يعد ممزوجا بنوع استدلال ودرجته قريبة من درجة إيمان العوام ولكن ليس فى مرتبة إيمان العوام .

أما المثال الذى يوضح به الغزالى هذه المرتبة فهو أن تسمع كلام زيد وصوته في الدار ولكن من وراء جدار فتستدل به على كونه في الدار فيكون إيمانك وتصديقك ويقينك بكونه فى الدار أقوى من تصديقك عن طريق

المرتبة الأولى مرتبة السماع عن الآخرين . إذ أنه إذا قيل لك أنه فى الدار ثم سمعت صوته ازددت يقينا .

المرتبة الثالثة : إيمان العارفين . وهو المشاهد بنور اليقين ومثال ذلك أن تدخل الدار فتنظر إليه بعينك وتشاهده .

هذا ما نجده عند الغزالى ولا شك - عندنا - أن الغزالي حين رفع المرتبة الثالثة - مرتبة إيمان العارفين - على غيرها من مراتب دل بهذا أنه يفضل الاتجاه الصوفى فى مجال الاستدلال على وجود الله تعالى أو الوصول إلى معرفته علي غيره من الاتجاهات .

هذا ما يقدمه لنا التصوف الإسلامى فى مجال الاستدلال علي وجود الله تعالى إذ يرون أنه مجال لا يحتاج إلى بحث أو أدلة لأن وجود الله أظهر وأثبت من أن يستدل عليه وجماع أقوالهم فى ذلك وخلاصتها أنه لا يعرف الله إلا الله ولا يعرف الله إلا بالله وسنتناول الآن هذه القضية أو صداها فى أيامنا هذه التى ازدادت فيها معرفة الإنسان بالكون وأسراره الأمر الذى من شأنه أن يثبت الإيمان ويعمقه فى القلوب .

قضية الألوهية فى العصر الحديث

قضية الألوهية هى قضية اليوم كما أنها قضية كل وقت حتى أن العالم ليكاد ينشطر معها الآن إلى شطرين : ملحد ومؤمن وأصبحت قضية الإيمان والإلحاد قضية دول ومعسكرات بعد أن كانت قضية أفراد وطوائف .

ويعتمد الإلحاد الحديث فى إنكاره للألوهية على أن العلماء لم يستطيعوا أن يقيموا الدليل العلمى عليها ومن ثم فقد اعتبرت فكرة الله هى فكرة وضع سبب لا معقول لما يشاهده الإنسان من ظواهر الطبيعة وحوادثها ومحاولة لتبرير وجودها فتزول الحاجة إليها تماما حين نستطيع أن نستكشف بالعلم والتجارب المعيارية حقيقة الأسباب والقوانين الكونية التى تتحكم فى العالم وتتولد باعتبارها الظواهر والحوادث . فالتطور الذى بلغ به الإنسان اليوم أعلى مستوى من الإنسانية قد يؤدى إلى نفى للدين من تلقاء نفسه وربما كان نتيجة لذلك أن اعتبر الدين عند بعضهم نظاما من مخلفات الماضى لم تعد تليق بالعصر الحديث(١) حتى قال ماركس وأتباعه « أن الأديان أفيون الشعوب وأن الناس يقبلون على الدين لأنه يخدرهم ويلهيهم عن شقاء الحياة »(٢) .

فمحور دعاوى الإنكار إذن أمران :

أولهما : عدم خضوع الإله للتجربة والملاحظة .

ثانيهما : الاستغناء عن فكرة الإله باكتشاف قوانين الطبيعة ونواميسها وما توصل إليه العلم الحديث منها .

---

(١) الإسلام يتحدى ٢٦ ، مشكلة الفلسفة د. زكريا إبراهيم ٢٠٠ .

(٢) العقاد : أفيون الشعوب ٩ .

ويمكن صياغة دعوى الإنكار الحديثة فى قياس منطقى كبراه سالبة كلية وصغراه موجبة شخصية والحد الأوسط محمول في المقدمتين فيقال لا شيء مما لايقع تحت حسنا بثابت والله لا يقع تحت حسنا إذن الله ليس بثابت . ولكن كبرى القياس باطلة فبطلت نتيجته .

ولنقف قليلا عند أولئك الذين يقدسون التجربة والحس العلمى ويعلنون أنهم لا يؤمنون بأى فكرة ما لم تثبت بالتجربة حتى يقول قائلهم : « لقد رأيت الساعات وهى تصنع فى المصانع ولكننا لم نر الكون وهو يصنع فكيف نسلم بأن له صانعا ؟(١) .

نقف عندهم لنسألهم ماذا يعنون بالتجربة ؟ وماذا يعنون برفض الإله لأنه لا يقوم عليه برهان من الحس ؟ فإن كان فحوى هذا الكلام أنهم لا يؤمنون بوجود شيء مالم يحسوا بوجوده إحساسا مباشرا ويرفضون كل فكرة مالم يدركوا واقعها الموضوعى بإحدى حواسهم فقد نسفوا بذلك الكيان العلمى كله وأبطلوا جميع الحقائق الكبرى المبرهن عليها بالتجربة التى يقدسونها فإن إثبات حقيقة علمية بالتجربة ليس مغناه الإحساس المباشر بتلك الحقيقة فى الميدان التجريبى وإنما الإحساس يكون ببعض ظواهر تلك الحقيقة وإن كانوا يعنون بها نفس الأسلوب الذى تم به علميا استكشاف قوى الكون وأسراره وهو درس ظاهرة محسوسة ثابتة بالتجربة واستنتاج شيء آخر منها استنتاجا عقليا باعتباره التفسير الوحيد لوجودها فهذا أسلوب الاستدلال العلمى على المسألة الإلهية تماما(٢) .

فالمسألة الإلهية إذن خاضعة للاستدلال العلمى الحديث كما يطلبون .

---

(١) الإسلام يتحدى ٢٥ .

(٢) فلسفتنا ٣١٥ .

ثم لنا أن نسأل هؤلاء التجريبيين أنكم اعتمدتم التجربة أساسا للمعرفة الصادقة - فهل كل ما جاءت به التجربة صادق أبدا ! إن أجابوا بالنفى فقد أسقطوا التجربة عن كونها ميزانا أوليا للحقائق والمعارف ، وإن أجابوا بالإثبات وإن النظرية المستمدة من التجربة والتطبيق فوق الخطأ اصطدموا بالواقع وهو أن كثيرا من النظريات العلمية بل القوانين التى توصل إليها الإنسان عن طريق درس الظواهر المحسوسة قد ظهر خطؤها وعدم مطابقتها للواقع فسقطت عن عرشها العلمى بعد أن تربعت عليه مئات السنين . وإذا كانت المفاهيم العلمية التجريبية قد تخطىء فكيف يعلن عن فلسفة يقينية أو تشاد مدرسة ذات صبغة جزمية فى أفكارها .

ومع ذلك فكان ينبغى للفلسفة المادية هذه أن تبتعد عن الزج بنفسها فى قضايا الألوهية بنفى أو إثبات ما دامت قد اختارت لنفسها ميدان التجارب وحصرت بحثها فى دائرة الحس فليس لها أن تتناول بالبحث مسائل ما وراء الطبيعة وتحكم فيها بشىء إيجابى أو سلبى لأن رصيدها العلمى لا يمدها فى تلك المسائل بشىء(١) فالقضية الفلسفية القائلة « للعالم مبدأ أول وراء الطبيعة » ليس من حقها أن تتناوله بنفى أو إثبات لأن محتواها خارج عن مجال التجربة وبالرغم من ذلك تتمرد هذه الفلسفة علي حدودها وتنساق إلى بحث ميتافيزيقى فتقع فى تناقض مع نفسها أما وقد زجت هذه الفلسفة بنفسها فى ميدان الألوهية فلنطالبها بالدليل على نفى الألوهية تماما كما طالبتنا بالدليل على الإثبات وربما يحلو لبعضهم أن يتخلص من مسئولية هذا الاستدلال ويعتبر صاحب الإثبات هو المسئول عن

(١) فلسفتنا ٩٧ .

التدليل على مدعاه لأنه هو صاحب الموقف الإيجابي فيجب عليه أن يبرر موقفه ويبرهن على وجود ما يدعيه ولكن الواقع أن كلا منهما مكلف بتقديم الأدلة لاتجاهه الخاص فكما أن صاحب الإثبات مطالب بالدليل . فالمادى أيضا مسئول عن الدليل على النفى لأنه لم يجعل القضية الميتافيزيقية موضع شك وإنما نفاها نفيا قاطعا والنفى القاطع كالإثبات القاطع يفتقر إلى الدليل(١) .

فالمادى حين يزعم أن السبب المجرد لا وجود له يدعى فى هذا الزعم ضمنا أنه أحاط بالوجود كله ولم يجد فيه موضعا للسبب المجرد فلابد أن يقدم دليلا على هذه الإحالة العامة وتبريرا للنفى المطلق .

فالذى يقول أن العلم لا يستطيع أن يثبت وجود الله تعالي نقول له : ولا يستطيع أن ينفيه لأنه لا توجد قاعدة علمية واحدة تنص على أن ما ليس من شأنه أن يكون موضوعا للتجربة المعملية باطل أو صحيح(٢) وإذا كان المفكر العلمى موضوعيا فسوف يرجح وجود الله وإن لم يؤكده لأنه لا نظام بلا منظم ولا يمكن للحروف أن تصطف فى قصيدة من تلقاء نفسها بدون عقل كلى يصفها(٣) .

هذا عن دعوى الإنكار بحجة عدم خضوع فكرة «الله» للملاحظة أو التجربة أما الإنكار بحجة أن الطبيعة محكومة بنواميسها التى كشف عنها العلم الحيث وأننا أصبحنا فى غنى عن الألوهية عند قدرتنا علي تفسير ظواهر الطبيعة بالقوانين العلمية حتى قال هكسلى : « إذا كانت الحوادث

---

(١) فلسفتنا ١٩٧ .

(٢) فى الدين المقارن ٢٤٣ .

(٣) الماركسية فى الإسلام ٣٧ .

تصـدر عن قـوانين طبـيـعـيـة فـلا ينبـغى أن ننسـبـهـا إلي أسبـاب فـوق الطبيعة.(١) لأن نسبة الأشياء إلى الله كانت خرافة استند إليها القدماء عندما أعوزهم تفسير هذه الظواهر . حتى قال بعض علماء النفس : « ليس الإله سوى انعكاس للشخصية الإنسانية على شاشة الكون وما عقيدة الدنيا والآخرة إلا صورة مثالية للأماني الإنسانية وما الوحى والإلهام إلا إظهار غير عادى لأساطير الأطفال المكبوتة .

فحجة هؤلاء ليست بأحسن حظا من سابقتها ومناقشة هذه الحجة يقتضى الوقوف منها أمام قضيتين أو تساؤلين أولهما هل استطاعت القوانين العلمية أن تفسر ظواهر الطبيعة ؟ والتساؤل الثانى هل يعنى المفهوم الإلهى الاستغناء عن الأسباب الطبيعية ؟

وعن ثانى هذين التسـاؤلين نرى أن المفـهـوم الإلهى للعـالم لا يعنى الاستغناء عن الأسباب الطبيعية أو التمرد على شيء من حقائق العلم الصحيح وإنما هو المفهوم الذي يعتبر الله سببا أعمق ويحتم على سلسلة العلل والأسباب أن تتصاعد إلى قوة فوق الطبيعة والمادة وبهذا يزول التعارض بينه وبين كل حقيقة علمية تماما لأنه يطلق للعلم أوسع مجال لاستكشاف أسرار الطبيعة ونظامها ويحتفظ لنفسه بالتفسير الإلهى في نهاية المطاف فليست المسألة الإلهية كما شاء أن يصورها خصومها مسألة أصابع تمتد من وراء الغيب فتقطر القمر فيوجد بذلك المطر والكسوف والخسوف فإذا كشف العلم عن أسباب المطر وعوامل التبخر فيه يخيل لأولئك الماديين أن المسألة الإلهية لم يبق لها موضوع وإن الأصابع الغيبية

---

(١) الإسلام يتحدى ٢٥ .

التى تحجب الشمس أو القمر عنا عوض عنها العلم بالتعليلات الطبيعية وليس هذا إلا لسوء فهم المسألة الإلهية وعدم تمييز لموضع السبب الإلهى من سلسلة الأسباب(١) .

أما عن التساؤل الأول فيجاب عنه بأن العلم الحديث تفصيل لما يحدث وليس تفسيرا له . فكل مضمون العلم هو إجابة عن السؤال . ما هذا ؟ وليس لديه إجابة عن السؤال : ولكن لماذا ؟ وعلى هذا فادعاء الإنسان بعد كشفه لنظام الطبيعة أنه قد كشف تفسير الكون ليس سوى خدعة لنفسه فإنه قد وضع بهذا الادعاء حلقة من وسط السلسلة مكان الحلقة الأخيرة لأن الطبيعة لا تفسر شيئا من الكون وإنما هى بنفسها بحاجة إلى تفسير(٢) .

وتمت هذه الدعوى الإلحادية الحديثة بصلة إلى الإلحاد القديم ففى الفلسفة اليونانية نجد قائلهم يقول « البشر هم الذين خلقوا الآلهة لأنهم يلتمسون فيها صورتهم الحقة وعواطفهم ولغتهم . ولو عرف البقر التصوير لخلع على آلهته هيئة البقر . ولقد نسب هوميروس إلى الآلهة كل ما هو مخجل وأثيم فى البشر . ويسخر بعض السوفسطائيين من الآلهة فيقول : « ليس لى أن أبحث عن الآلهة أموجودة هى أم غير موجودة يمنعنى عن ذلك أمور كثيرة أهمها : غموض الموضوع وقصر العمر .

وقد يشير هؤلاء الماديون عند إنكارهم لوجود الله إلى ما يعانيه الإنسان أحيانا من ظلم وبؤس وشقاء ولكنا نعرف أن المشكلة قائمة بالنسبة لهم فمادامت الحياة تسير وفق سنن وقوانين صادقة لا يمكن أن تخطىء أو

---

(١) المصدر السابق والصفحة .

(٢) الإسلام يتحدى ٣١ .

تزل فلماذا نرى هذه النواميس أحيانا تختل وتضطرب لغير سبب مفهوم أو علة . ربما يرد هؤلاء بأن هذه الانحرافات والشذوذ إنما تتم بدورها وفق قوانين وسنن نجهلها فى الوقت الحاضر . ومرة أخرى لا نجد أنفسنا تقدمنا خطوة واحدة فما من مؤمن إلا وهو يعتقد أن وراء الأحداث أيا كان انحرافها وشذوذها حكمة ربانية ستعرف يوم الحساب .

هذه هى قضية العلم الحديث الموجهة إلى الألوهية ليس فيها ما يدل على نفيها أو يتعارض معها بل على العكس تماما فلقد كشفت أضواء العلم الحديث عن حقائق الألوهية ولم ينجح فى الإساءة إليها من أية ناحية بل إن جميع ما وصل أو سيصل إليه العلم الحديث هو بمثابة تصديق لما أسماه الإسلام «بالحقيقة الأخيرة» قبل أربعة عشر قرنا من الزمان « سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق »(١) .

ثم إن هؤلاء الذين استغنوا عن الله بتلك القوة الخفية التى فى الطبيعة لم يحلوا الأشكال بعد لأنهم لم يفعلوا أكثر من أنهم هربوا من لفظ إلي لفظ . هربوا من لفظ الله إلى لفظ الطبيعة دون أدنى تغيير فى المعنى فلفظة الطبيعة فى توظيفها الجديد تعنى نفس المعنى : الذات العاملة المدبرة الحكيمة المهيمنة الخالقة وهذا مكابرة وعناد يعرفون الله ولا يعترفون به « وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلما وعلوا »(٢) .

ولعل هذه الحقيقة هى التى حدت بزعماء هذا المذهب إلى الحد من الغلو فى نظرتهم ضد الأديان فتركوا الشعوب حرة فى مزاولة معتقداتها الدينية

---

(١) سورة فصلت : ٥٣ .

(٢) النمل : ١٤ .

بعد أن كان ذلك أمرا مرفوضا البتة ومعنى هذا أنه قد ثبت فوق ثبوت أن ليس بالخبز وحده يحيا الإنسان(١) .

وإذا كـان الأمـر كـذلك فـمـا علينا إلا أن نوازن بين إله المؤمنين وإله الملحدين وما يسعنا فى هذه الموازنة إلا أن نقول مع عالم الطبيعة الأمريكى «جورج إيريل ديفيس» إننى أفضل أن أؤمن بذلك الإله الذي خلق العـالم المادى وهو ليس بجزء من هذا الكون بل هو حاكمه ومدبره من أن أتبنى مثل هذه الخزعبلات .

ومما يتصل بهذه الدعوى تفسير الطبيعة نفسها بنفسها دون اللجوء إلى إله لذلك التـفـسـيـر (نظرية دارون) فى أصل الأنواع التى ترى أن الأنواع انحدرت كلها من أصل واحد تباين واختلف إلى شجرة من الفصائل والأنواع نتيجة تباين الظروف والبيئات ، وحدث هذا الترقى فى نظر دارون بحوافز داخلية مادية بحتة وبدون يد هادية من خارج .

ومناقشتنا لهذه النظرية تقتضينا أن نفصل فيها بين جانبين :

جانب استقرائى ، وجانب استنتاجى ، أما الجانب الاستقرائى فهو حكاية أن الأنواع انحدرت من أصل واحد وأنها تباينت إلى شجرة من الفصائل والأنواع نتيجة تباين الظروف والبيئات . وأما الجانب الاستنتاجى فهو حكاية أن الترقى حدث بالحوافز الحياتية وحدها وبدون يد هادية .

ومضت سنون وسنون من التمحيص وإعادة النظر وعاش من هذه النظرية بعضها ومات بعضها . عاش من شقها الأول ما قامت عليه

---

(١) الإسلام ورسوله ٤٣ .

الشــواهد من الاتحـاد فى الأصل لبعض الأنواع فـقـد أثبـتت التـجـارب أن الوشـيـجة العـائلية تربط كل الخلائق بـالفعل . والتشريح يقول أنها ترتبط ببعضها البعض بصلة رحم وقربى أما شقهـا الثانى وهو أن الترقى حدث بالحوافز الحياتية وحدها أى بدون إله فلم يعد مقنعا وسقط من غربال المفكر المدقق المحقق(١) . وكان سقوطه مزدوجا لأنه سقط على الصعيد المعملى التجريبى المشاهد عندما وجدت حيوانات بحرية دنيا باقية حتى اليوم على الحالة التى كانت عليها فى ابتداء العالم وكان المفروض أن تنقرض أو تتطور تبعا لظروف النشوء والارتقاء ووجدت أيضا طوائف وأجناس كثيرة كانت فى العصور القديمة الأولى أكمل منها اليوم كما وجدت فى طبقات الأرض بعض حيوانات دنيئة فوق حيوانات عالية جدا .

وسقطت أيضا علي الصعيد العقلى البرهانى عندما أخطأت فى استخراج النتيجة من المقدمات . ولنشرح ذلك فنفترض أن بعضا منا يعانى مثلا نقصا فى حاسة البصر يجعله يرى الآيات المختلفة دون أن يرى صانعها فيرى مثلا وسائل المواصلات دون أن يرى الإنسان فسوف يقول عندئذ أن هذه أشياء تطورت من بعضها البعض على سلسلة من المراحل وسوف يدلل على ذلك بما بينها من تشابه تشريحى فكل هذه الكائنات تتشابه فى أنها من مادة الحديد والخشب والجلد وتتركب من جسم وعجلات ... ولأننا لا نرى الصانع الذى صنعها جميعا فسنقول أنها تطورت بعوامل داخلية فيها نتيجة صراعها مع البيئة وهذا هو الخطأ الذى وقع فيه (دارون) حينما قال إن عوامل التطور هي عوامل داخلية وإن الحياة تتقدم بحوافز باطنية دون يد

(١) القرآن محاولة فهم عصرى ٤٨ .

هادية ترشدها لمجرد أنه لا يرى يد الصانع الخالق المبدع وهى تبدع وتخلق .

إنه تفسير ناقص لوجود لا يفسره إلاعقل كلى شامل يهندس الوجود كله ويصممه وينشؤه إنشاء .

ونزعة الجحود فى كل عصر وليدة الغرور(١) - الغرور بنوع من العلم يظن صاحبه أنه قد أحاط بكل شىء علما « فلما جاءتهم رسلهم بالبينات فرحوا بما عندهم من العلم(٢) » أو الغرور بنوع من القوة حتى يقول الأقوياء من أشد منا قوة . ولا يرون أن الله الذى خلقهم هو أشد منهم قوة . وهكذا يظن الإنسان الذى أوتى شيئا من العلم أو من القدرة أنه أصبح مستغنيا عن كل شىء ... وعن الله «إن الإنسان ليطغى أن رآه استغنى»(٣) .

هذا عن مناقشة دعاوى الإلحاد أما عن أدلة الإثبات فما أكثرها لو طلبناها ولكن ما أغنانا عنها إذا حاولنا أن نفهم كل شىء بفطرتنا السليمة وإحساسنا العميق .

وأصدق دليل وأوضحه على إثبات الله تعالى تلك الآثار التى رسمها فى بريته شاهدة له بربوبيته ولا يزال هذا الدليل ولن يزال يثبت كفاءته ومكانته مع كل تقدم علمى فالكون كله من الذرة إلي المجرة ينبض كالجسد الواحد بحياة واحدة يتجلى فيها ترابط الأجزاء وتواصلها وتعاونها وتساندها تجليا باهرا . يخلق في نفوسنا ذلك الإلهام أو الإدراك المباشر لوجود الله الخلاق العظيم .

---

(١) نظرات فى الإسلام د. محمد عبد الله دراز ١٨ ، ١٩ .

(٢) سورة غافر ٨٣ .

(٣) سورة العلق ٦ .

ومما يدل على أن الإيمان بوجود إله خالق أمر فطرى فى النفوس لا يحتاج إلى دليل عقلى أن الواحد من الأنبياء والمرسلين كان لا يجد أن عليه أن يحدث هذا الشعور فى القلوب إذ أن هذا الشعور غريزى وفطرى فى الإنسان(١) « ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض وسخر الشمس والقمر ليقولون الله »(٢) ولكنه يري أن الناس قد ضلوا السبيل إليه تعالى . ولو لم تكن الغريزة الدينية هكذا لعز على الأنبياء والمرسلين تبليغ الوحى الإلهى لمن أرسلوا إليهم كما تتضح هذه الفطرة فى التوجه الوجداني للعبد نحو هذا الرب الغيبى في كل ما يعجز الإنسان عنه من جلب نفع أو ضر يرى أنه فوق قدرته .

ووجود الله بهذا الطريق يثبت كما يقول بعضهم عن طريق الصلاة لا عن طريق الأدلة العقلية ، لأن الإيمان لا يحتاج إلى برهان إن لم نقل أن البرهان هو الخصم اللدود للإيمان(٣) .

ولصوفية المسلمين كلام جميل فى استدلالهم على وجوده تعالي عندما يقولون أنه تعالى أخفى من كل خفى لأنه أظهر من كل ظاهر لا يحتجب إلا بحجاب وهمنا وهم شهواتنا الذى أسدلناه على أعيننا قال ابن عطاء الله السكندرى لو حجبه شيء لستره ولو كان له ساتر لكان لوجوده حاسر وإذا كان كذلك فهو ليس في حاجة إلى إثبات وإنما الدنيا فى نظر الصوفية هى التى تغدو محل شك وهى التى فى حاجة إلى إثبات وهم يثبتونها بالله فهى موجودة به وهو لا يوجد بها . والذين يطلبون الله بالبرهان هم أهل الحجاب

---

(١) الإسلام وحاجة الإنسانية إليه ١٩ د. محمد يوسف موسى .
(٢) العنكبوت : ٦١ .
(٣) مشكلة الفلسفة ١٩٥ د. زكريا إبراهيم .

الذين يشهدون الكون ولا يشهدون المكون . يقول ابن عطاء اللـه متسائلا « متى غاب حتى يستدل عليه ومتى بعد حتى تكون أسباب الدنيا موصولة إليه » .

وبعد: فإن كلمة السماء ووحيها واحدة في الألوهية لا اختلاف فيها وإن اختلفت الأديان لأن الأديان وإن اختلفت فى الصورة والشكل فهى واحدة فى الجوهر والمضمون « إن الدين عند الله الإسلام »(١) « قل يا أهل الكتاب تعالوا إلي كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئا ولا يتخذ بعضنا بعضا أربابا من دون الله »(٢) .

---

(١) سورة آل عمران ١٩ .

(٢) سورة آل عمران ٦٤ .

المبحث الثالث

الصفـات الإلهيــة

المبحث الثالث

الصفات الإلهية

من المسلم به أن معرفة حقيقة الذات الإلهية أمر ليس فى مقدور العقل الإنسانى أن يصل إليه(١) لأن لهذا العقل كما يقول البيهقى : « حدا ينتهى إليه كما أن للبصر حدا ينتهى إليه »(٢) ، وليس ذلك عيبا فى العقل وتقصيرا منه وإنما هى طبيعته البشرية التي منحها الله له . ومن ثم نهانا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن محاولة التفكير فى الذات الإلهية لما يعرفه من عبث تلك المحاولة . وليس معنى ذلك أننا نجهل إلهنا وخالقنا أو أننا نعبد من لا نعرفه فإن الله معروف عند عباده بصفاته وأفعاله وإن احتجب عنهم بذاته وحقيقته « فهو في احتجابه بارز كما أنه في بروزه محتجب .

وصفات الله التى بها معرفة عباده كانت ومازالت مثار خلاف بين العلماء ابتداء من إطلاق لفظ «صفة» عليه تعالى إلي معرفة حقيقة هذه الصفات . ومحور هذا الخلاف هو قضية التنزيه والتثبيت(٣) فى الذات الإلهية - فهذه القضية هى قطب رحى الخلاف فى طول الصفات الإلهية وعرضها .

وسنتناول في هذا المبحث عدة مسائل منها :

---

(١) وهذا سر عظمة الإله . ولو عرف الإنسان حقيقة الإله وكنهه لما كان الإله إلها ولا كانت له كل هذه العظمة والجلال فى النفوس .

(٢) مناقب الإمام الشافعى ١/ ١٧٥ .

(٣) يفضل التسترى كلمة التثبيت بدلا من التشبيه تنزيها لله ولصفاته .

أولا : الذات الإلهية بين التنزيه والتشبيه :

وسنحاول هنا أن نتعرف على جوانب قضية التنزيه والتشبيه بالنسبة للذات الإلهية من خلال مسألتين اثنتين :

أولاهما : التنزيه والتشبيه فى إطلاق لفظ "صفة" على ما يجب وما يستحيل وما يجوز عليه تعالى .

ثانيهما : مكانة العقل والنقل في معرفة الصفات الإلهية وما يترتب على ذلك من التنزيه والتشبيه .

وذلك حتى نقف – قبل معرفتنا للصفات – على مدى ما نستطيع أن تقدمه المعرفة الإنسانية عن الذات الإلهية من حقائق وما فى ذلك من التنزيه والتشبيه .

أما المسألة الأولى وهي جواز إطلاق لفظ " صفة " عليه تعالى فقد منع ذلك بعضهم بحجة أن هذا اللفظ لم يرد إطلاقه عليه تعالى فى القرآن الكريم ولا حفظ عن النبى صلى الله عليه وسلم ولا عن أحد من صحابته نسبته إلى الله تعالى . والالتزام فى هذا المقام بما جاء به الشرع أمر واجب . وإذا كان لابد من لفظ نثبت لله تعالى به ما تقتضيه أسماؤه التى أثبتها لنفسه من معان فليكن لفظ المَثَل لأنه تعالى أسنده إلى نفسه فى قوله « وله المثل الأعلى »(١) يقول ابن حزم فى ذلك « وأما إطلاق لفظ الصفات عليه تعالى عز وجل فمحال لا يجوز لأن الله تعالى لم ينص قط فى كلامه المنزل على لفظ الصفات ولا على لفظ الصفة ولا حفظ عن النبى صلى الله عليه وسلم بأن لله تعالى صفة أو صفات نعم . ولا جاء قط عن أحد من

---

(١) سورة الروم : آية ٢٧ .

الصحابة رضى الله عنهم ولا عن أحد من التابعين ولا عن أحد من خيار تابعى التابعين(١) .

ويرى ابن حزم أيضا أن الله شدد فى هذا المقام علي الالتزام بما أطلقه هو على نفسه فقال « فلا تضربوا لله الأمثال » وقد أخبر الله تعالى بأن له المثل الأعلى فصح ضرورة أنه لا يضرب له مثل إلا ما أخبر به تعالي فقط ولا يحل أن يزاد على ذلك أصلا(٢) .

ويؤكد ابن حزم هذا المنع بأن لفظ "صفة " لا يعني في اللغة أو فى وجود العقل أو فى ضرورة الحس إلا الأعراض المحمولة فى الموصوفين وهذا ما يجب أن ينزه الله تعالى عنه والقول بأنه يعني غير ذلك تحكم بلا دليل(٣) .

وتبع ابن حزم فى ذلك ابن الجوزى الذى يري أن إطلاق لفظ الصفة على الله تعالى تسمية مبتدعة لا دليل عليها من العقل ولا من النقل يقول : « وقد أخذوا بالظاهر فى الأسماء والصفات فسموها بالصفات تسمية مبتدعة لا دليل لهم فى ذلك من العقل ولا من النقل(٤) .

فخلاصة ما احتج به النافون لهذا اللفظ أمران :

اولهما : عدم إطلاق الشرع لهذا اللفظ على الله تعالي .

والثاني : أن الصفة عرض والعرض عليه محال . لكن لنا أن نقول أنا لم

---

(١) الفصل ١٢٠/٢ .

(٢) دفع شبه التشبيه : ابن الجوزى ٦ .

(٣) الفصل : ابن حزم ١٧٣/٢ .

(٤) دفع شبه التشبيه : ابن الجوزى ٦ .

نطلق لفظ صفة على الله تعالى وإنما أطلقناها على ما يجب وما يجوز وما يستحيل عليه تعالى ومن ثم فنحن - خارجون عن دائرة النهى فى قوله تعالى « فلا تضربوا لله الأمثال » لأننا لم نقل أن الله صفة وإنما نقول أن لله صفة . وإذا كان الممنوع هو أن نطلق عليه ما لم يطلقه على نفسه فتسمية ما يجب وما يجوز وما يستحيل فى حقه تعالى صفة لا محظور فيه إذن .

وليس فى قوله تعالى « سبحان ربك رب العزة عما يصفون »(١) نهى عن استعمال لفظ الصفة بل ربما كان فيه ترشيح لاستعمالها .

وقد روى البخارى فى صحيحه « أن النبى صلى الله عليه وسلم بعث رجلا على سرية وكان يقرأ لأصحابه فى صلاته فيختم بقل هو الله أحد فلما رجعوا ذكروا ذلك للنبى صلى الله عليه وسلم فقال سلوه لأى شىء يصنع ذلك فسألوه فقال لأنها صفة الرحمن وأنا أحب أن أقرأ بها فقال النبى صلى الله عليه وسلم أخبروه أن الله يحبه(٢) .

فقد ورد لفظ الصفة ولم يعترض عليه الرسول صلى الله عليه وسلم ولو لم يكن جائزا إطلاقه على الله لسارع عليه السلام بالاستنكار .

ومن ثم فإن البيهقى لم يمانع فى إطلاق لفظ صفة فى حقه تعالى فيقول : « فلله عز اسمه أسماء وصفات وأسماؤه صفاته وصفاته أوصافه » ويروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قوله فى إثباتها لله « هذه صفة ربى عز وجل وتقدس علوا كبيرا »(٣) .

---

(١) سورة الصافات ١٠٨ .
(٢) صحيح البخارى ٧/ ١٤٠: مطبوعات محمد على صبيح ، الأسماء البيهقى ٢٨٠ .
(٣) الأسماء : البيهقى ٢٧٩ ، ٢٨٠ ولم يرد هذا الحديث في كتب الصحاح .

أما القول بأن الصفات أعراض فإنها إن كانت أعراضا في المخلوقين فهى في حق الخالق ليست كذلك وينبغى ألا نقيس الغائب على الشاهد .

فمحل الخلاف فى هذه المسألة هو تنزيه الذات الإلهية فبينما سلك ابن حزم ومن تبعه جانب النفى طريقا إلى هذا التنزيه سلك البيهقى وغيره من العلماء جانب الإثبات طريقا إليه(١) .

وأما المسألة الثانية : وهي منزلة العقل والنقل فى معرفة الصفات وما يترتب على ذلك من التنزيه والتشبيه فقد طال اختلاف العلماء حولها فمنهم من قدم العقل على النقل محتجا بأن - « القدح فى العقل لتصحيح النقل يفضى إلى القدح فى النقل والعقل (٢) ومنهم من قدم الشرع فقال « إذا تعارض الشرع والعقل وجب تقديم الشرع لأن العقل مصدق للشرع فى كل ما أخبر به والشرع لم يصدق العقل فى كل ما أخبر به(٣) » .

ولقد حاول البيهقى أن يبين لنا وجه الحق فى هذه المسألة وأن الأمر ليس كما صوره هؤلاء ولا هؤلاء من التعارض لأن ما صح من النقل وثبت بطريق قطعى لا تجد عقلا يعارضه وما عارض العقل إلا بعض أخبار ضعيفة لم تثبت وإن ثبتت فلها أوجه صحيحة يقبلها العقل ويقرها الشرع كما أننا لا نجد قاعدة عقلية صحيحة وفى الشرع ما يعارضها وإن وجدنا في الشرع معارضة لبعض قواعد العقل فلابد أن هذه القواعد لم تبن على نظر سليم أو رأى صائب وحتى تتحقق سلامة النظر وإصابة الرأى يضع البيهقى عدة شروط للعقل عندما ينظر فى الجانب الإلهى : منها أن يكون العقل حسن

(١) انظر في مسألة النفى والإثبات : من التراث الصوفى د. جعفر ٢٤٩ - ٢٥٦ .
(٢) أساس التقديس : الرازى ٢١١ ، المسائل الخمسون : الرازى ٣٥٥ .
(٣) موافقة صريح المنقول لصحيح المعقول ٧٧/١ .

التثبيت غير مستبد ولا متهاون يقول : « أشد تأييدا للعقل حسن التثبيت وأشده به إضرارا الاستبداد والتهاون والعجلة(١) ومنها ألا يرى أن الحق فى قوله وقياسه وإن كل ما خالفه فهو باطل يعنى بما خالفه عنايته بما قال حتى يعرف فضل ما يصير إليه على ما يترك وأهم من هذا كله أن يستنير العقل فى بحثه بهدى الكتاب والسنة وأن يكون عالما بأقاويل السلف وإجماع الناس واختلافهم ولسان العرب(٢) .

فإذا توفرت كل هذه الشروط ساغ للعقل أن يبحث في الجانب الإلهى ولا نأمن مع ذلك أن « يغفل المرء ويخطىء »(٣) ولكنه خطأ لا إثم فيه لأنه لو عرف الصواب « لقال به إن شاء الله » .

فالعلاقة الصحيحة بين العقل والنقل خالية من التعارض أو التضاد فى نظر البيهقى وما يوهم فى بعض الأحيان راجع إلى طبيعة العقل البشرى وطاقته المحدودة أو إلى عدم صحة النص الشرعى . وكثير من تلك الأحاديث لم تثبت . وعلي ذلك فالقدح فى بعض العقليات ليس قدحا فى جميعها كما أن القدح فى بعض السمعيات لعدم صحتها ليس قدحا فى جميعها .

فمن رام التنزيه فى الجانب الإلهى فعليه بالجمع بين طريقى العقل والنقل كما طالبنا الحق سبحانه وتعالى فى قوله « أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها »(٤) .

---

(١) شعب الإيمان : البيهقى ٢ مخطوط بدار الكتب ورقة ٢٩٩ .

(٢) مناقب الشافعى : البيهقى ١/٣٧٥ .

(٣) معرفة السنن والآثار : البيهقى ١/١٤١ ، ٢٥٤ . وأنظر موافقة صريح المعقول : ابن تيمية ١/٥٠ ، قصة الإيمان : الشيخ نديم الجسر ٦٧ .

(٤) سورة النساء : ٨٢ .

وسر هذا الخلاف أيضا فى تقدم العقل على النقل أو العكس هو التنزيه فى الجانب الإلهى فبينما يرى فريق أن العقل قادر على تحقيق هذا التنزيه يرى فريق آخر أن العقل أعجز عن أن يصل إلى ذلك لما فيه من قصور ولما نراه من عجزه عن معرفة الأمور الدنيوية في كثير من الأحيان فكيف بالجانب الإلهى كما أن أقوال العقول ليست متفقة على أمر واحد فى هذا التنزيه فقد نبطل الآن ما رأيناه من قبل صوابا وقد نقتنع بقول نرفضه بعد سماع قول آخر ورحم الله مالك بن أنس عندما قال : « كلما جاءنا رجل أجدل من رجل تركنا ما جاء به جبريل إلى محمد صلى الله عليه وسلم لجدل هذا »(١) .

على أن هؤلاء الذين يعتمدون على العقل وحده نسوا أن الاستدلال بالشاهد على الغائب وإن كان جائزا إلا أنه استدلال ناقص لأننا نستدل بصفات من له مثل ونظير علي من لا مثل له ولا نظير وإن ذاته العلية تتأبى على كل مقياس فلا يجيد التحدث عنه إلا ذاته جل شأنه وليس فى هذا ما يناقض القوانين العقلية بل فيه ما يفوق القوانينُ العقلية .

وقديما قال أرسطاطاليس « من أراد أن يشرع فى المعارف الإلهية فليستحدث لنفسه فطرة أخرى(٢) ومن ثم فإن كل ما نخبر به عن الله فهو نسبى وغير كامل ولا يعكس إلا مدى معرفتنا نحن .

وليس معنى ذلك أننا نطعن فى جنس الأدلة العقلية أو فيما علم العقل صحته وإنما نطعن فيما يدعى المعارض أنه يخالف الكتاب والسنة . مثل ما

---

(١) انظر : مفتاح الجنة فى الاحتجاج بالسنة : السيوطى ٢٩ .
(٢) أساس التقديس : الرازى ١٦ .

ذهبت إليه الفلاسفة من تعطيل الله عن صفاته بحجة أنه « لو جعلت له صفة لكانت تلك الصفة مفتقرة إلي تلك الذات »(١) ومثل ما صارت إليه المعتزلة من أبطال زيادة الصفات على الذات بحجة أننا لو أثبتناها زائدة لانتفى التوحيد . ولو استأنس هؤلاء بالشرع لما ذهبوا إلى هذا التعطيل والنفى ولرأوا أن إثبات الصفات له تعالى لا ينافى التوحيد بأى معنى من معانيه بل إنه من مستلزمات هذا التوحيد إن لم يكن هو التوحيد نفسه لأن هذه الصفات ليست واحدة بالنسبة للرب وللعبد فالاشتراك فى الأسماء لا يعنى الاشتراك فى المدلول ولو كان الاشتراك فى الأسماء يعني الاشتراك فى المدلول لمنعنا أن نتكلم عن الله بلغتنا لأنه ما من لفظ سنطلقه على الله تعالى إلا وهو مستعمل بالنسبة للإنسان . فالذات - مثلا - ولم يمنع أحد من إطلاقها مستعملة في الجانب الإلهى والجانب الإنسانى وقد سمى الله نفسه « رءوفا رحيما » وسمى رسوله بذلك ولا نقول أن معناهما واحد .

وإذا كان الله سبحانه وتعالي قد ارتضى لنفسه التوحيد المبنى على إثبات الصفات فكيف ندع لعقولنا أن تذهب إلى توحيد مبنى على نفى ما أثبته الله تعالى لنفسه وما أثبته له رسوله عليه السلام . فكيف يقولون : أن شرط التوحيد نفى الصفات مع أن ذلك لا يمكن تحققه عقلا فقد وصف الله نفسه فى القرآن بأنه أحد ودل في القرآن نفسه أن كلمة أحد وما فى معناها تدل على الذات المتصفة بالصفات فقال : «وإن أحد من المشركين استجارك فأجره»(٢)« وقال : « ولايشرك بعبادة ربه أحدا »(٣)، وقال :

---

(١) معالم الدين : الرازى ٤٩ .

(٢) سورة التوبة : ٦ .

(٣) سورة الكهف : ١١٠ .

« ذرني ومن خلقت وحيدا »(١) وقال : « وإن كانت واحدة فلها النصف »(٢) فلفظ الأحد وما في معناه في هذه الآيات يراد به أشخاص موصوفة بصفات قائمة بهم ومميزة لهم عمن سواهم ولو كان لفظ الأحد لا يطلق على من قامت به الصفات ولا على شيء من الأجسام التي تقوم بها الأعراض لم يكن في الوجود مسمى يصح أن يطلق عليه لفظ الأحد في النفي أو الإثبات فإذا قال تعالى : « لم يكن له كفوا أحد » لم يكن في هذا إلا نفي مكافأة الرب عمن لا وجود له وما الداعي لقوله تعالى « ولا أشرك بربي أحدا »(٣) ما دام ذلك الأحد ليس له وجود .

ويكفي دليلا على أن إثبات الصفات لا ينافي التوحيد أن تعرف أن الله ذم آلهة الكفار وعابها لأنها عارية عن أوصاف الكمال فهي لا تسمع ولا تبصرولا تتكلم ولا تهدي ولا تنفع ولا تضر كما أخبر عنها القرآن فمن تجرأ على الله تعالى ونفى صفاته بحجة التنزيه فقد شبه إلهه بالأصنام التي عابها الله تعالى في كتابه وكيف تقول عن فاقد صفات الكمال إنه إله ومدبر ورب وهو مذموم ومعيب وناقص أو كيف يكونُ من سلب من صفات الكمال له الحمد في الأولى والآخرة ، ولأمر ما سمى السلف كتبهم التي صنفوها في إثبات صفات الرب توحيدا فطرة الله التي فطر الناس عليها حتى أن الكفار مع شركهم أقروا بهذه الصفات لله تعالى(٤) .

وكيف يسلم لهؤلاء قولهم مع أن الله سبحانه وتعالى يستدل بأسمائه

---

(١) سورة المدثر : ١١ .
(٢) سورة النساء ١١ .
(٣) سورة الكهف ٣٨ .
(٤) انظر : مدارج السالكين : لابن القيم ١٣ - ١٥ .

وصفاته على وحدانيته وعلى بطلان الشرك « هو الله الذى لا إله إلا هو الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر سبحان الله عما يشركون »(١) فنزه نفسه عن الشرك بعد أن أثبت لها الأسماء والصفات والقرآن الكريم ملىء بالآيات التى أثبتت الصفات مرة فى صورة الفعل ومرة فى صورة المصدر ومرة فى صورة المشتقات ... وأخيرا أليس معطى الكمال أحق بالكمال وخالق الأسماع والأبصار والنطق أحق بها ؟ قال تعالى حكاية عن خليله إبراهيم في محاجته لأبيه « يا أبت . لم تعبد مالا يسمع ولا يبصر ولا يغنى عنك شيئا »(٢) .

أما حجة الفلاسفة التى حكاها عنهم الشهرستانى والتى يزعمون فيها إن إثبات الصفات فيه إثبات الاحتياج عليه تعالى(٣) فلنا أن نسألهم عن نوع الاستغناء الذى يعنونه لأننا نعرف أن - الاستغناء يكون فى أمرين : استغناء الذات واستغناء الصفات وتعرف أن استغناء الذات يكون فى عدم احتياجها إلى المكان واستغناء الصفات يكون فى عدم احتياجها إلى شريك فى القدرة والعقل أو معين فى العلم والإرادة أو وزير فى التصرف والتدبير وهذا الاستغناء بنوعيه لا يعارض إطلاق الصفات لأنه تعالى يستغنى بكمال صفاته وصفات جلاله - كيف يقال إنه احتاج إلى ما به استغنى ؟ لأن الاحتياج متحقق إذا كانت الصفة على مثال الآلة والأداة ولكن لم يوجد من الفلاسفة ولا من غيرهم من يثبت الصفة لله تعالى بهذا المعنى (٤) لأنه

(١) سورة الحشر : ٢٣ .
(٢) سورة مريم : ٤٢ .
(٣) نهاية الإقدام - الشهرستانى - ٢٠٠ .
(٤) انظر الدرة الفاخرة : الجامى ٢٦٢ .

مما ينبغى أن يعرف أنه إذا كانت ذواتنا ناقصة وتكملها الصفات فذات الإله كاملة بصفاتها لا تحتاج فى شىء إلى شىء(١) .

وكما أن العقل وحده لا يكفى فى أمر الصفات فإن إلغاءه تماما والتمسك بظواهر النصوص المتشابهة دون فطنة إلى معانيها المرادة يؤدى إلى الخطأ ويوقع فى التشبيه الذى كان له صدى واسع فى الأوساط الإسلامية بتأثير بعض الديانات الأخرى وبفعل بعض المغرضين الذين دخلوا الإسلام للكيد له . فقد كان اليهود يقولون فى ربهم أنه جسم لحم ودم ويحكون عن دانيال عليه السلام أن قال رأيت قديم الأنام أبيض الرأس والبدن جالسا على العرش واضعا قدميه على الكرسى فكذبوا على نبيهم كما كذبوا على ربهم فقالوا : إنه اشتكت عيناه فعادته الملائكة وبكى على طوفان نوح حتى رمدت عيناه بل قالت اليهود إن الله تعالى حين أكمل خلق العالم قال تعالوا نخلق بشرا يشبهنا فخلق آدم(٢) .

وقد روى أن بعض المشركين قالوا لرسول الله صلى الله عليه وسلم صف لنا إلهك الذى تعبده أمن فضة هو أم من ذهب ؟ فأنزل الله فى الجواب سورة الإخلاص .

وجرت مقالة اليهود والمشركين هذه بعض المسلمين أو من يتسترون بالإسلام إلي هاوية التجسيم وكان أول من قال ذلك فى الإسلام هشام بن الحكم قال فى معبوده أنه جسم وله نهاية وحد . طويل عريض عميق طوله مثل عرضه وعرضه مثل عمقه وعندما سئل أيهما أعظم إلهك أم جبل أبى

---

(١) نهاية الأقدام - الشهرستانى - ٢٠٢ .

(٢) مقالات الإسلاميين : الأشعرى ١٠٢/٢ - ١٠٤ الفرق بين الفرق البغدادى ٤٨ والجزء الأول من مجموعة الرسائل لابن تيمية ١١٩ .

قبيس قال هذا الجبل يوفى عليه أى هو أعظم منه كما كان يقول عنه أنه نور ساطع من الأنوار في مكان دون مكان له لون وطعم ورائحة ومجسة ذاهب جاء يتحرك تارة ويسكن أخرى .

وحسبنا فى بطلان رأيه أنه قد روى عنه أنه قال فى ربه فى عام واحد خمسة أقاويل زعم مرة أنه كالبلورة ومرة كالسبيكة ومرة فى غير صورة ومرة سبعة أشبار بشبر نفسه ثم رجع وقال جسم لا كالأجسام(١) .

وممن قال بمثل قوله هشام بن سالم الجواليقى إذ قال عن ربه أنه ذو حواس كحواس الإنسان له يد ورجل وأنف وأذن وعين وفم لأنه يسمع بغير ما يبصر به وكذلك سائر حواسه متغايرة وله وفرة سوداء مجوف ونصفه الأسفل مصمت(٢) .

وقال بالجسمية أيضا عثمان بن سعيد السجزى الدارمى المتوفى ٢٨٢هـ الذى يرى أنه لا يستطيع أن يهتدى بشر إلي التوحيد وهو لا يعرف مكان ربه والله فى نظره يتحرك وينزل ويرتفع ويقوم ويجلس - كما يقول « إنه خلق آدم بيد مسيسا »(٣) وأنه يقعد على الكرسى فما يفضل منه إلا قدر أربع أصابع(٤) ثم جاء محمد بن كرام ومن تبعه فأثبت لمعبوده الكيفية التى تعنى الجسمية والحيثية التى تعنى الحيث والمكان وعنى بالجسم الموجود ولكن تلميذه ابن الهيصم خفف من هذه الأقوال وزعم أن الذى أطلقه المشبهة

---

(١) المصادر السابقة والصفحات نفسها .

(٢) مقالات الإسلامين ١/١٠٥ ، الفرق بين الفرق : ٥١ ، الملل والنحل / الشهرستانى ١٣٩

(٣) المواقف : الإيجى ٨/٢٥ ، نشأة الفكر ٦٥٦ للدكتور النشار .

(٤) الرد على الجهمية : الدارمى ٢٥٣ ، ٢٧١ ، ٣١٠ ، ٣٧٩ ، ٣٨٤ ، كتاب الرد على المربى ٣٨٤ ، ٤٠٦ ، وانظر : مقالات الشيخ محمد زاهد الكوثرى ٢٨٨ - ٢٩٩ .

على الله عز وجل من الهيئة والصورة والجوف والاستدارة لا يشبه ما أطلقه الكرامية لأنهم لا يعتقدون من ذلك شيئا على معنى فاسد من جارحتين وعضوين تفسيرا لليدين ولا مطابقة المكان واستقلال العرش بالرحمن تفسيرا للاستواء ولا ترددا تفسيرا للمجيء(١) .

وقد تطورت عقيدة التجسيم هذه حتى أدت إلى القول بالحلول والاتحاد فكان أبو حلمان الدمشقي ينادي بحلول الله في الأشخاص الحسنة وكان هو وأصحابه إذا رأوا صورة حسنة سجدوا لها متوهمين أن الله حل فيها وكانوا يستدلون على جواز حلول الله في الأجساد بقوله تعالى للملائكة في شأن آدم « فإذا سويته نفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين »(٢) وأن الله إنما أمر الملائكة بالسجود لآدم لأنه حل فيه ولذلك كان في أحسن تقويم « لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم »(٣) .

وقد ذهب بعض المشبهة إلى أن رؤية الله في الدنيا جائزة وأنهم لا ينكرون أن يكون بعض من تلقاهم في السكك بل أجاز بعضهم مصافحته وادعوا أنهم يزورونه ويزورهم وبعض هؤلاء يقول إن معبوده هو الفضاء وليس بجسم والأشياء قائمة به .

وإذا كان التعطيل والتشبيه غير جائزين في حقه تعالى(٤) فإننا يجب

---

(١) الملل والنحل : علي هامش الفصل للشهرستاني ١٥١ - ١٥٥ وانظر : التجسيم عند المسلمين ٢٠٠ .

(٢) سورة الحجر : ٢٩ . (٣) سورة التين : ٣ .

(١) روى أنه اجتمع معتزلي ومشبه فقال المشبه للمعتزلي صف لي ربك الذي تعبده فوصفه بأنه لايد له ولا جارحة ولا آلة ولا لسان فقال المشبه أيسرك أن يكون لك ولد بهذا الوصف ؟ فقال : لا قال : أما تستحي أن تصف ربك بصفة لا ترضاها لولدك ثم قال المعتزلي للمشبه صف لي أنت ربك فقال أنه جعد قطط في أتم المقامات وأحسن الصور والقوام فقال أيسرك أن يكون لك جارية بهذه الصفة تطؤها قال نعم قال أما تستحي من عبادة من تحب مباضعة مثله ، كما روي أن رجلين تناظرا=

أن نتلمس طريق التنزيه بالاعتماد على الشرع والعقل معا فالشرع قد جاء منزها الله تعالى عن كل مالا يليق به وما على العقل إلا أن يتدبر ذلك حتى يصل إلي حقيقة هذا التنزيه . أما نفاة الصفات فإن أحسنوا فى تنزيهه تعالى عن التشبيه فقد أساءوا في نفيهم المعانى الثابتة لله تعالى والمشبهة إن أحسنوا فى إثبات الصفات فقد أساءوا فى تصور مشابهتها لصفاتنا .

ومن ثم فإن المذهب الحق وسط بين التعطيل والتشبيه وهو ما سلكه جماعة منهم البيهقى - عندما يرون أن مجرد تسميته تعالى(الله) ينفى عنه كل جسمية وكل تشبيه كما ينفى عنه كل نفى وتعطيل « لأن اسم الإله إذا ثبت فكل وصف يعود عليه بالإبطال وجب أن يكون منفيا بثبوته والتشبيه من هذه الجملة لأنه إذا كان له من خلقه شبيه وجب أن يجوز عليه من ذلك الوجه ما يجوز على شبيهه وإذا جاز ذلك عليه لم يستحق اسم الإله كما لا يستحقه خلقه الذى يشبه به فتبين بهذا أن اسم الإله والتشبيه لا يجتمعان كما أن اسم الإله ونفى الإبداع لا يأتلفان (١) .

ويرون أيضا أن فى قوله « ولله المثل الأعلى »(٢) . وقوله « هل تعلم له سميا »(٣) دلالة علي تنزيهه تعالى لأن ابن عباس قال في تفسيرها هل تعلم للرب مثلا أو شبيها ويروى أن ابن رواحة البصرى سأل الحسن فقال يا

= فى وصف البارى سبحانه واشتد بينهما الجدال فتراضيا بأول من يطلع عليهما يحكم بينهما فطلع أعرابى فأجلساه وقصا قصتهما ووصفا له مذهبيهما فقال الأعرابي لأحدهما وكان مشبها أما أنت فتصف صنما وقال للثانى وأما أنت فتصف عدما وكلا كما يقول على الله مالم يعلم . الامتناع والمؤانسة١٩٦/٣ .

وانظر أبو حيان التوحيدى . زكريا إبراهيم ١٥١ .

(١) الأسماء ٩٧ .

(٢) سورة النحل : ٦٠ .

(٣) سورة مريم : ٦٥ .

أبا سعيد هل تصف لنا ربك قال نعم أصفه بغير مثال(١) .

ومما يدل على تنزيهه تعالى عندهم أيضا قصة إبراهيم عليه السلام مع الكواكب فعندما رأى أفولها وزوالها وتبين له كونها محل الحوادث والتغيرات تبرأ منها كلها وانقطع عنها إلي رب هو خالقها ومنشئها لا تعترضه الآفات ولا تحله الأعراض والتغيرات(٢)

كما يروى البيهقى فى عقيدة التنزيه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أرسل رجلا من أصحابه إلى رأس من رءوس المشركين يدعوه إلى الله عز وجل فقال المشرك هذا الإله الذى تدعو إليه ما هو ؟ من ذهب هو أم من فضة فأخبر الرجل النبى صلى الله عليه وسلم بما قاله هذا المشرك ... فأنزل الله عز وجل صاعقة من السماء أهلكت المشرك وأنزل قوله تعالي ويرسل الصواعق فيصيب بها من يشاء وهم يجادلون فى الله وهو شديد المحال(٣) .

وعلى ذلك فيجب ألا نتكلم فى الإثبات بما يؤدى إلى التشبيه ولا فى النفى بما يؤدى إلى التعطيل يقول التسترى « لا يخرجنكم تنزيه الله إلى التلاشى ولا يخرجنكم تشبيهه إلى التجسيد .. الله يتجلى كيف شاء(٤) » .

وينبغى أن نعتقد أن للصفة استعمالين : استعمالا مطلقا واستعمالا مقيدا والاستعمال المطلق مشترك بين العبد والرب لأن معناه كلى يوجد فى الأذهان فقط دون الأعيان أما الاستعمال المقيد فخاص بالرب إن أضيف إليه وبالعبد إن أضيف إليه(٥) .

وأقرب الطرق لإثبات كمالات الله تعالي من غير تعطيل أو تشبيه هى طريق القرآن الكريم ، يقول الرازى : « لقد تأملت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية فما رأيتها تشفى عليلا ولا تروى غليلا ورأيت أقرب الطرق طريقة القرآن اقرأ فى الإثبات . الرحمن على العرش استوى ... واقرأ فى النفى

(١) الأسماء ٢٨٠ . (٢) الأسماء ٢٨٠ - ٢٨١ .

(٣) سورة الرعد ١٣ . وانظر الأسماء ٢٧٨ ، ٢٧٩ ولم نقع على هذا الحديث فى واحد من كتب الصحاح .

(٤) التصوف : د. جعفر ٢١٧ ، ومن التراث الصوفى ٢٥١ ، وانظر فى الدين المقارن ١٩٠ - ١٩٨ . (٥) انظر شرح الطحاوية ٤٣ .

ليس كمثله شيء ... ومن جرب مثل تجريبي عرف مثل معرفتي(١) .

وأيا ما يكن فإن من الحكمة ألا نتعمق البحث في الذات الإلهية لأن أسرار الدين لا تقبل أن تحلل في صغيرها وكبيرها تحليلا عميقا(٢) ومن الحكمة أيضا أن يكون معتقدنا مبنيا علي حرفين السكوت عن لم في أفعاله وعن كيف في أوصافه تبارك وتعالي لأن الإنسان لا يستطيع أن يصف إلا ما سبق له إدراكه في تجربته أما عندما يجد نفسه بإزاء موجود ليس كمثله شيء فإنه من المؤكد أن يجد نفسه عاجزا عن تصويره ومن ثم فقد احتجب الله عنا بذاته وظهر لنا بصفاته وأفعاله .

إلا أن الحجاب كما يقول البيهقي من جهة الخلق لا من جهته تعالى(٣) فما هذه الصفات إلا - حدود تصد العقل عن محاولة اكتناه الذات فالصفات كالسور الذي يحمي العقل من التردي في متاهات الحيرة والضلال(٤) وهي في نفس الوقت سلالم تصل بها إليه ، لأن عقول البشر ولغتهم عاجزتان عن اكتناه حقيقة الذات الإلهية وإعطائها حقها من التنزيه .

---

(١) الموافقة : لابن تيمية ١/ ٩٠ ، يومىء الرازي هنا إلى فساد طريقة المعتزلة والفلاسفة في وصف الله سبحانه وتعالي حيث وصفوه بالسلب والنفي فقالت المعتزلة عنه « ليس بجسم ولا شبح ولا جثة ولا صورة ... مقالات الإسلاميين : الأشعري ٢١٦/١ ، ٢١٧ وقالت الفلاسفة عنه : « الأول لا ند له ولا ضد له ولا جنس له ولا فصل له » الإشارات ٤٨١/٣ : ابن سينا ، وانظر أيضا : نصوص الحكم للفارابي ١٣٢ ، ١٣٣ ، ١٧٠ وكتاب الهداية لابن سينا ٢٢ ، والنجاة ٢٣٧ ، ٢٣٠ ، ٢٥١ ، والرسالة العرشية له أيضا ٧ ، ٨ وانظر تاريخ الفلسفة لهنري كوريان ١٧٤ ، والجانب الإلهي : د. البهي ٢٧٨/٢ .

(٢) في الدين المقارن د/ جعفر ١١١ ، الأمتاع والمؤانسة ١٢٤/٣ .

(٣) حتي ليقول لو كشف الحجاب الذي على أعين الناس .. لاحترقوا « انظر الأسماء ٣١٠ ، وانظر : من التراث الصوفي ٢٤٣ حيث يقول سهل » خلق الله الخلق ولم يحجبهم وإنما حجابهم تدبيرهم وانظر أيضا التصوف طريقا وتجربة ٢١٨ وما بعدها .

(٤) في الدين المقارن د/ جعفر ١٩٥ ، ١٩٦ .

ثانيا الأسماء الإلهية والعلاقة بينها وبين الصفات :

اختلفت آراء العلماء فى أسمائه تعالى من حيث طريق إثباتها وعددها ومعانيها وعلاقتها بالصفات .

فبينما يرى بصريو المعتزلة أن أسماءه تعالى مأخوذة من الاصطلاح والقياس حتى جوزوا - اشتقاقها له من كل فعل فعله يرى غيرهم أن مأخذ هذه الأسماء هو الشرع والكتاب والسنة أو إجماع الأمة ولا يجوز إطلاق هذه الأسماء عليه من طريق القياس . يقول أمامنا البيهقى : « إثبات أسماء الله تعالى ذكره بدلالة الكتاب والسنة وإجماع الأمة »(١) .

وإنما توقف هؤلاء عن إطلاق الأسماء عليه تعالى عن طريق القياس لقوله تعالى « وذروا الذين يلحدون فى أسمائه »(٢) لأن معانى الإلحاد عندهم تسميته بما لم يسم به نفسه أو يسمه به رسوله صلى اله عليه وسلم . فلا يصح مثلا أن نسمى الله تعالى بالعاقل أو الشجاع أو الذكى مع أنها في غاية المدح بيننا لأن النص لم يرد بذلك وإذا لم يصح تسميته بذلك فمن باب الأولى منع تسميته بما ليس بمدح عندنا أو بما هو ذم .

هذا إلى أن تسميته عن طريق القياس تلزم عليها أمور باطلة كما قالوا كأن نسميه محبل مريم وهذا أشنع من ضلالة النصارى فى تسميته أبا لعيسى(٣) .

أما من حيث عدد هذه الأسماء فيرى العلماء أن ذلك العدد الوارد فى

(١) الأسماء والصفات ٣ .
(٢) سورة الأعراف ١٨٠ .
(١) الأسماء والصفات : ١٦٨ ، والفرق بين الفرق : البغدادى ١٦٨ ، ٣٢٦ ، الفصل ١٦٥/٢ ، لواقح البينات ٢٨ - أصول الدين / البغدادى ١١٥ ، ١١٦ ، المواقف : الإيجى ٢١٠/٨

حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم « إن لله تسعة وتسعين اسما مائة إلا واحدا » لا مفهوم له إذ ليس المقصود به الحصر ومنع الزيادة عليها لأن الشرع ورد بأسماء له سوى ما جاء في هذا العدد حتى اعتبر بعضهم أن « حروف المقطعات في فواتح السور .... من أسماء الله عز وجل »(١) .

والمراد بهذا العدد أنها أشهر الأسماء وأثبتها معاني(٢) بينما يرى بعضهم أن المقصود بيان أن جميع أسمائه تعالى محصورة في معاني هذه التسعة والتسعين وأنها كانت في الأصل مائة إلا أن الاسم الأعظم منها مكتوم لا يطلع الله عليه إلا من أكرمه(٣) .

ثم اختلفوا في الاسم هل هو المسمى أم غيره فرأى البيهقي وشيخه الشافعي ومعه عامة أهل السنة أن أسماءه تعالى ليست أغيارا له لأنه « لو كان اسمه غيره أولا هو المسمى لكان القائل إذا قال أعبد الله - والله اسمه - أن يكون عبد اسمه إما غيره أو مالا يقال أنه هو وذلك محال(٤) لأنه تعالى قال : « بغلام اسمه يحيى فأخبر أن اسمه يحيى ثم قال يا يحيى فخاطب اسمه فعلم أن المخاطب يحيى وهو اسمه واسمه هو ولذلك قال ما تعبدون من دونه إلا أسماء(٥) .

وهم كانوا يعبدون المسميات كذلك قال تعالي : سبح اسم ربك الأعلى »(٦) وهو يقصد الرب كما تقول رأيت زيدا ونحن لا نقصد إلا مسماه(٧) .

---

(١) الأسماء والصفات ٩٤ .
(٢) الأسماء والصفات ٦ .
(٣) أصول الدين : البغدادي : ١٢٠ ، المواقف ٢١٠ ، ٢١١ .
(٤) الاعتقاد : ٢٤ .
(٥) الاعتقاد : ٢٢ ، ٢٣ .
(٦) سورة الأعلى ١ .
(٧) أصول الدين : البزدوي : ٨٨ - ١٠٠ .

أما ما يعترض به من أن له تعالي أسماء كثيرة فلو كان المسمى هو الاسم لكان ذلك حكما بتعدد الآلهة فيرد عليه بأن هذه تسميات العباد لله لأنه في نفسه واحد - قال الشاعر :

إلى الحول ثم اسم السلام عليكما ....

أراد ثم السلام عليكما لأن اسم السلام هو السلام(١) فالاسم عنده هو المسمى ويروى عن الشافعي أنه قال : « إذا سمعت الرجل يقول الاسم غير المسمى فاشهد عليه بالزندقة »(٢) .

ولكن البيهقى الذي رأيناه هنا يقول : إن الاسم ليس غير المسمى قولا واحدا نراه يفصل القول في موضع آخر . فيذهب إلى أن الأسماء التى تدل على الذات هى غير مسمياتها والتى تدل على أفعاله لا يقال فيها أنها عين المسمى أو غيره ، إن كانت التسمية من الله تعالى وإن كانت التسمية من المخلوق فهى غير المسمى(٣)

وأيا ما يكن فلا تعارض بين رأيى البيهقى كل ما هناك أن فى الثانى تفصيلا أغفله الأول . وإذا كان الاسم ليس غير المسمى عند البيهقى فإن التسمية عنده غير المسمى .

أما المعتزلة فقالوا أن الاسم غير المسمى وتابعهم فى ذلك جماعة من الأشاعرة مثل الغزالى والرازى وغيرهما يقول الرازى « واختيار الشيخ الغزالى ... أن الاسم والمسمى والتسمية أمور ثلاثة متباينة وهو الحق عندى لأن أسماء الله كثيرة فالاسم غير المسمى(٤) .

---

(١) الاعتقاد : ٢٤ ، وانظر الإرشاد ١٤٢ أصول الدين : البغدادى : ١١٤ .
(٢) الاعتقاد : ٢٢ . (٣) الاعتقاد : ٢٢ .
(٤) لوامع البينات ٣ ، ٤ ، وانظر العقيدة السلفية ٢٥ .

ولكن سبق أن سمعنا البيهقى يقول فى الرد على أمثال هؤلاء إن الكثرة فى التسمية لا فى الاسم . على أن القول بأن الاسم غير المسمى يوجب ألا يكون لله فى الأزل اسم ولا صفة لأن الأسماء والأوصاف عنده تسمية وعبارات ولم يكن شىء منها فى الأزل على قولهم وهذا باطل(١) ، ونرى أن السر الذى دفع هؤلاء إلى هذا القول هو قياسهم أسماء الرب على أسماء الخلق مع أن أسماءنا مخلوقة ومستعارة وليست هى نفس صفاتنا وأسماؤه تعالى غير ذلك لأن أسماءه صفاته وصفاته أسماؤه « لا يخالف اسم له صفته ولا صفته اسما(٢) .

أما الإمام الطحاوى فيرى أن الاسم تارة يراد به المسمى وتارة لا يراد به المسمى فإذا قلنا مثلا قال الله تعالى أو سمع الله لمن حمده ونحو ذلك فالمراد هنا نفس المسمى وإذا قلنا الله اسم عربى والرحمن من أسماء الله ونحو ذلك فالاسم هاهنا لا يقال عنه هو المسمى ولا يقال غيره ... » لما فى لفظ الغير من الإجمال فإن أريد بالمغايرة أن اللفظ غير المعنى فحق وإن أريد أن الله سبحانه كان ولا اسم له حتى خلق لنفسه أسماء أو حتى سماه خلقه ...فهذا من أعظم الضلال والإلحاد(٣) » .

ونرى أن التفصيل الذى رآه الطحاوى لا يتعارض مع ما ذهب إليه البيهقى وغيره من أهل السنة .

أما القضية الأخيرة فى موضوعنا هذا وهي علاقة أسمائه تعالي بصفاته فقد سمعنا البيهقى يحدثنا عنها مرة عندما قال « فلله عز اسمه أسماء

(١) أصول الدين ١١٤ ، والإرشاد ١٤١ .
(٢) شرح الطحاوية : ٦٥ .
(٣) الاعتقاد ٢١ ، وأنظر الأسماء والصفات ١١٠ .

وصفات وأسماؤه صفاته » .

أما كيفية دلالة هذه الأسماء على الصفات فقد وضحها فى قوله « وفى إثبات أسمائه إثبات صفاته لأنه إذا ثبت كونه موجودا فوصف بأنه حى فقد وصف بزيادة صفة على الذات هي الحياة ... وإذا وصف بأنه رازق فقد وصـــف بزيادة صفة هي الرزق وفى قوله « إنما تشتق أسماؤه من صفاته .. وأفعاله » .

فكل اسم عند البيهقى يتضمن معنى صفة أو أكثر من صفاته تعالي وكل صفة تتضمن اسما له تعالى فمثلا هناك أسماء تثبت وجود البارى سبحانه وتعالى كاسمه الحق المبين « لأن معنى الحق » مالا يصح إنكاره ويلزم إثباته والاعتراف به « والمبين هو الذى لا يخفى ولا ينكتم والبارى جل ثناؤه ليس يخاف ولا منكتم لأن له من الأفعال الدالة عليه ما يستحيل معها أن يختفى وأسماء تثبت وحدانيته كاسمه « الواحد » وما إلى ذلك .

كما أن أسماءه تعالى جامعة للتقديس والتسبيح فمنها ما هو صريح فى التقديس ومتضمن للتسبيح وهو ما كان بالإثبات ومنها ما هو صريح فى التسبيح ومتضمن للتقديس وهو ما كان بالنفى» .

وقد جمع الله تبارك وتعالى بينهما فى سورة الإخلاص فقال عز اسمه « قل هو الله أحد الله الصمد "فهذا تقديس ثم قال " لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد » فهذا تسبيح(١) .

ولكن ابن حزم يخالف البيهقى فى رأيه عندما يذهب إلى أنه لا علاقة

---

(١) الأسماء والصفات : ٣٨ .

بين أسمائه تعالى وصفاته وأن أسماءه لا تدل على صفاته لأننا لا نفهم من قولنا قدير وعالم .... إلا ما نفهم من قولنا الله فقط لأن كل ذلك أسماء أعلام لا مشتقة من صفة أصلا(١) .

ولكننا نري أن أسماءه تعالي لو لم تكن دالة على صفاته لما كانت حسنى ولا كانت دالة على مدح ولا كمال ولساغ وقوع أسماء الانتقام والغضب فى مقام الرحمة والإحسان وبالعكس كما أنها لو لم تكن دالة على معان وأوصاف لما جاز الإخبار عنها بمصادرها ولا إثباتها له تعالى ولكنه أثبتها لنفسه وأثبتها له رسوله صلى الله عليه وسلم .

ولو لم تكن أسماؤه دالة على صفاته لما جاز أن يخبر عنه تعالى بأفعالها ولكنه قال « إننى معكما أسمع وأرى »(٢) وثبوت أحكام الصفات فرع ثبوتها فإذا انتفى أصل الصفة استحال ثبوت حكمها وأيضا لو لم تكن أسماؤه ذوات معان وأوصاف لكانت جامدة ولما كان ثمة فرق بين مدلولاتها(٣) .

ثم لا ندرى كيف يستقيم لابن حزم قوله من غير إنكار لهذه الأسماء لأن القول بأنها غير الصفات ولا تدل عليها يؤدى إلى إنكارها والإلحاد فيها .

---

(١) الفصل ١٢٨/٢ .

(٢) سورة طه : ٤٦ .

(٣) انظر : مدارج السالكين : ابن القيم ١٥/١ ، ١٦ ، وانظر : المقالات : للشعرى ٢٣٢/١. وأصول الدين للبزدوى ٨٨ - ٩٠ ، العقيدة السلفية ١٨ .

ثالثا : الصفات الإلهية :

تنقسم الصفات الإلهية إلى قسمين :

عقلية : وهى ما يمكن للعقل أن يثبتها لله تعالي دون رجوع إلى الشرع

خبرية : وهى ما يتوقف إثباتها لله تعالى علي خبر الشرع .

ا - الصفات العقلية :

أجمع المسلمون على إثبات هذه الصفات لله تعالي ولكنهم اختلفوا فى كيفية إثباتها فذهبت كل طائفة منهم مذهبا . وسنذكر هنا أهم تلك الطوائف وموقفها منها .

السلف :

تتميز طائفة السلف - أو أهل الحديث - دون غيرها من طوائف المسلمين ببعد رجالها عن الجدل ومن ثم جاء قولهم فى الصفات قويما لا اعوجاج فيه فوصفوا الله تعالى بكل ما وصف به نفسه أو وصفه به رسوله غير باحثين عن كيفية هذه الصفات وإن كانوا جازمين بأن هذه الصفات لا تشبه صفات الحوادث لقوله تعالى : « ليس كمثله شيء وهو السميع البصير » ولم يفرقوا فيها بين صفات ذات وصفات فعل »(١) .

---

(١) مناهج الأدلة : المقدمة د. قاسم ٤٨ ويرى الدكتور النشار أن أول من فرق هذه التفرقة فى الصفات هو أبو حنيفة النعمان . ت ١٥٠هـ عندما يعلق على عبارة هذا الإمام « ولا يزال بأسمائه وصفاته الذاتية والفعلية » الموجودة فى الفقه الأكبر بقوله فكان أبو حنيفة هو أول من وضع هذه الفروق الدقيقة بين صفات الله . نشأة الفكر د. النشار : ١/٢٣٤ ، ٢٣٥ كما نري هذه التفرقة عند سهل التسترى المتوفى ٢٨٣ فى رسالة الحروف ١٦٨ ضمن من التراث - الصوفى للدكتور جعفر وانظر : أصول مذهب الإمام أحمد د . عبد الله بن عبد المحسن التركى ٧٨ .

فالأساس الذى بنى عليه السلف مذهبهم فى الصفات له جانبان : التصديق والإمساك .

التصديق بإثبات الصفات والإمساك عن البحث فيها ومعرفة كنهها ولا يعنى أنهم ألغوا كل دليل عقلى وإنما يعنى عدم التعمق والاعتماد على العقل وحده وإلا فإن منهم من استعمل النظر والدليل العقلى فمثلا يقول الشافعى فى رده على من نفى الصفات بحجة مشاركتها لله تعالى فى القدم والاشتراك فى القدم لا يوجب التماثل فى جميع الصفات .. لأن الاشتراك فى القدم لو كان يوجب التماثل لوجب أن يكون الاشتراك فى الحديث يوجب التماثل فيقتضى أن تكون الجواهر مثل الأعراض والصفات(١) .

وإذا كان التصديق بالصفات أمرا مشتركا بين السلف والأشاعرة ، فإن الذى يفرق بينهم هو الجانب الثاني وهو الإمساك ، وإذا كان السلف لا يعنون بالإمساك التوقف عن البحث والنظر جملة فإن تحديد المرحلة التى يقف عندها كل من السلف والأشاعرة هى الحد الفاصل بين المذهبين ؟ .

الأشاعرة :

بنى الأشاعرة إثباتهم لصفات الله علي قياس الغائب بالشاهد لأننا لا نستطيع أن نتعرف على صفات الله تعالى إلا عن طريق صفاتنا ولكن مع اعتبار أن لكل ما يليق به وما يناسبه وإن هذا القياس ليس إلا فى الإطلاقات والألفاظ يقول الباقلانى : « الدليل على أن للقديم تعالى حياة وعلما وقدرة وسمعا وبصرا وكلاما وإرادة أن الحى العالم القادر منا إنما كان حيا عالما قادرا - متكلما مريدا من أجل أن له تلك الصفات ... فوجب أن

---

(١) الفقه الأكبر للشافعى : ١٩ .

يكون البارى سبحانه وتعالى ذا حياة وعلم وقدرة وإرادة وكلام وسمع وبصر وأنه لو لم يكن له شيء من هذه الصفات لم يكن حيا ولا عالما ولا قادرا ولا مريدا(١) » .

فالباقلانى هنا أثبت الصفات لله تعالى قياسا على ثبوتها لنا . ويوضح الجوينى هذه الطريقة ويؤكدها بقوله : « إثبات العلم بالصفة الأزلية لا يتلقى إلا من اعتبار الغائب بالشاهد والتحكم بذلك من غير جمع يجر إلى الدهر والكفر(٢) . كما بنوه أيضا على أساس دلالة أفعاله المحكمة على تلك الصفات لأن هذا الإحكام يدل على كون الفاعل قادرا مريدا وهذه الصفات تدل على بقية ما له من كمالات(٣) .

فإذا دل الأحكام والإتقان فى صنع العالم على كونه عالما قادرا مريدا وجب أن يكون حيا ، إذ الحياة شرط هذه الصفات على ما عرف فى الشاهد ويلزم من كونه حيا أن يكون سميعا بصيرا متكلما لأن هذه من كمال الحياة.

وقد وجهت إلى طريقتى الأشاعرة فى إثبات الصفات بعض الانتقادات فأوردوا على الطريقة الأولى أنها تؤدى إلى القول بأن مقتضى هذه الصفات واحد فى الشاهد والغائب(٤) . ويمكن أن يرد على هذه الدعـــوى بأننا نستخدم القياس فى إثبات الصفة لا فى إثبات مقتضاها .

وأوردوا على الطريقة الثانية أنها تقتضى أن يكون حكم الصفة أعرف

(١) التمهيد : الباقلانى ١٥٣ .
(٢) الإرشاد : الجوينى ٨٢ وانظر نهاية الأقدام : الشهرستانى ١٨٢ .
(٣) التمهيد : الباقلانى ١٥٢ - ١٥٣ .
(٤) المواقف : الإيجى ٨/٤٥ - ٤٧ .

من الصفة نفسها وشرط المعرف أن يكون أميز مما عرف به(1)

ولكنا نرى البداهة والضرورة العقلية تؤدى إلى هذا الاستدلال فمن أنكره فهو منكر للضرورة العقلية .

والصفة ثابتة لله تعالى قبل ثبوت حكمها ولا يعنى استدلالنا عليها عن طريق حكمها أن يكون حكمها أعرف .

يتضح من هذا أن الأشاعرة لم يكتفوا بالقول بأن لله تعالى صفات بل شرعوا فى إثباتها وإيراد الأدلة على ثبوتها مما لم نجده عند السلف وسلكوا فى هذا الاستدلال مسالك شتى مرة عن طريق القياس ومرة عن طريق الإحكام في أفعاله ومرة بناء على قاعدة الكمال . وليس هذا فحسب بل إن الأشاعرة أثبتوا لهذه الصفات بعض الخصائص فقالوا عنها إنها قائمة به تعالي وعنوا بذلك أن اتصافه لا يعنى احتياجه إليها وتقدمه أو تأخره عنها أو إلى أى شرط آخر غير هذا القيام(2) كما قالوا أنها ليست عين الذات ولا غيرها « لا هى هو ولا هى غيره » وكانت هذه العبارة مثار نقد شديد للأشعرى لأن العقل يلمح نوعا من التناقض البديهى فى هذا التعبير(3) .

وهذه العبارة كانت لابن كلاب قبل أن تكون للأشعرى(4) والمتأمل فيها لا يجد أي تناقض لأن معني لا هى هو « أن الصفة ليست هي عين ذات الموصوف التى يفترضها الذهن مجردة بل هى غيرها أى غير هذه الذات المجردة افتراضا . ومعنى « لاهى غيره » أى ليست غير الموصوف المتحلى

---

(1) غاية المرام : الآمدى ٤٩ - ٥٠ .
(2) نهاية الإقدام : الشهرستانى ٢٠٢ .
(3) مقدمة : مناهج الأدلة - د. قاسم ٤١ - ٤٢ .
(4) مقالات الإسلاميين : الأشعرى ١/٢٩٩ .

بصفاته لأن الموصوف واحد غير متعدد . ومما يدل على ذلك أن القائل إذا قال أعوذ بالله فقد عاذ بالذات المقدسة الموصوفة بصفات الكمال الثابتة التى لا تقبل الانفصال بوجه من الوجوه ، فالذات هنا ليست غير الصفة ولا الصفة غير الذات وإذا قال القائل « أعوذ بعزة الله » ، فقد عاذ بصفة من صفات الله ومع أن هذه الصفة ليست هى الله فإنه لم يعذ بغير الله لأن الذهن لا يتصور انفصال الصفات عن الذات بوجه وعندما يفترض ذاتا مجردة عن الصفات كأنه يفترض المحال[1] فإن « صح القول بأن علم الله تعالى غير ما قارنه من الذات لا يصح أن يقال إن علم الله تعالى غير مدلول اسم الله ولا عينه إذ ليس هو غير مجموع الذات مع الصفات وأيضا فإنه لو قطع النظر عن الذات أو بعض الصفات لما كان الباقى هو مدلول اسم الإله ... هذا ما أورده الحذاق من الأصحاب فى أن الصفات النفسية لا هى هو ولا هى غيره »[2] .

فالصفات ليست غير الذات لأنها لو كانت غيرها لجاز انفصالها عنها ومفارقتها لها ويقول الغزالى مؤكدا هذا المعنى . « ومن اعتبر مطلق الصفة مع الاعتبارات فقد نظر بعينين صحيحتين اعتقد أنها لا هى هو ولا غيره »[3] .

وكما أن هذه الصفات ليست مغايرة للذات فهى غير متغايرات فى

---

(١) شرح الطحاوية ٦٤ .

(٢) غاية المرام : الآمدى ١٤٨٧ وأنظر : أبكار الإفطار له أيضا مخطوط ١/٢٩٤ ، الاقتصاد ، الغزالى ٦٤ ، مناهج الأدلة : المقدمة د. قاسم ٣٨ - ٤٨ ، بحر الكلام : النسفى ١٥ ، ١٦ نشأة الفكر د. النشار ١/٢٦٣ ، ٤٧٩ .

(٣) المضنون به على غير أهله : مجموعة القصور العوالى للغزالى ٣١١ .

أنفسها أيضا وأما عن القول بأن الصفات عين الذات فقد فصل الأشاعرة القول فيه عندما يرون أن الصفات من هذه الناحية ثلاثة أنواع منها ما يصح أن يقال أنها عين الذات مثل صفة الوجود ومنها ما لا يصح أن تكون عين الذات وهى كل صفة أمكن مفارقتها للموصوف بجهة ما كما فى صفات الأفعال من كونه خالقا ورازقا ونحوه ومنها مالا يقال أنها عينه أو غيره وهى كل صفة امتنع القول بمفارقتها بوجه ما كالعلم والقدرة وغيرهما من الصفات النفسية لذات واجب الوجود(١) .

ثم من الأشاعرة من قال أن صفاته تعالى قديمة بقدم قائم بالذات لا بها ومنهم من تحرج من ذلك ورأى أن الصفة لا توصف فلا نقول أن صفاته تعالى قديمة حتى لا يوهم القول بتعدد القدماء ولكن نقول أنه تعالى قديم بجميع صفاته(٢) .

ومن رأى أن الواجب بذاته والقديم مترادفان لم يمانع في القول عن الصفات بأنها واجبة الوجود لذاتها واحتجوا لذلك بأن الصفات لو لم تكن واجبة الوجود لذاتها لكانت جائزة العدم فى نفسها فتحتاج فى وجودها إلى مخصص فتكون محدثة . وهذا الكلام فى غاية الصعوبة لأن كون الصفات واجبة الوجود بذاتها ينافى التوحيد وكونها واجبة بغيرها ممكنة بذاتها يؤدى إلى أنها حادثة ولذلك رأينا بعضهم يلجأ إلى تخريجات بعيدة بأن قالوا أنها قديمة بالزمان بمعنى عدم المسبوقية بالعدم وهذا النوع من القدم لا ينافى الحدوث الذاتى بمعنى الاحتياج إلى ذات واجبة الوجود . ولكن هذا يؤدى إلى

(١) انظر : أبكار الأفكار ١/٥١ وما بعدها وشرح الطحاوية ٦٣ - ٦٧ ، اللمع : الأشعرى ٢٨ - ٣١ المضمون الصغير : الغزالى ٣٣١ ، ٣٣٢ .

(٢) أصول الدين : البزدوى ٣٤ .

ما ذهب إليه الفلاسفة من انقسام كل من القدم والحدوث إلى الذاتى والزمانى وفيه رفض لكثير من القواعد(١) التى بنى عليها الأشاعرة مذهبهم في الصفات ... هذا مع العلم بأن لفظ قديم لم يرد فى القرآن وصفا لله تعالى أو لصفة من صفاته وإنما جاء في عدة مواضع : أحدها فى وصف العرجون والثانى فى وصف الضلال ، والثالث فى وصف الإفك .

المعتزلة :

أما المعتزلة فقد بنوا قولهم فى الصفات على منطق آخر يخالف هذا المنطق فنفوها وكان منطقهم أن هذه الصفات إما أن تكون قديمة فيلزم عن إثبتها تعدد القدماء أو حادثة فيلزم عنها أن تكون الذات الإلهية محلا للحوادث فوجب نفيها تحقيقا لمبدأ التوحيد يقول البزدوى : « شبهتهم في هذه المسألة أنا لو قلنا بالصفات لله تعالي صرنا قائلين بالقدماء ، أو صرنا قائلين بأن الله تعالى محل للحوادث لأن الصفات إما أن تكون قديمة أو حادثة فإن كانت قديمة فهو القول بالقدماء وإن كانت حادثة يصير الله تعالى محلا لحلول الحوادث وكلا النوعين باطل فيجب أن يمتنع القول به(٢) .

وكان هذا ما أسس عليه واصل بن عطاء قوله في نفى الصفات ثم أضاف المعتزلة من بعده أسبابا أخرى لهذا النفى منها :

أن الله لو وصف بصفة ما للزم أن يكون قبل هذه الصفات ناقصا ومحتاجا إلى من يكمله بهذه الصفة ولزم افتقاره إليها وهو محال لأن

---

(١) المعالم : الرازى : ٤٩ ، شرح التفتازاني للنسفى ٥٨ .

(٢) أصول الدين : البزدوى ٣٥ وانظر الاختلاف لابن قتيبة ضمن عقائد السلف د. النشار ٢٣٢ ، غاية المرام للآمدى ٤٠ والأبكار ١ ورقة ٥٤ والموافقة لابن تيمية ١٤٨/٢ ، شرح العقائد النسفية ٢٥٩ ، والمواقف للإيجى ٤٧/٨ ، ٤٨ نهاية الإقدام ١٩٩ .

الصفات عندئذ ستكون لها خصائص الأعراض .

كما يلزم أيضا من إثبات الصفات إثبات التقدم والتأخر العقلى فى الذات الإلهية وصفاتها وهو محال .

كذلك فهذه الصفات إما ذاتية أو خارجية فإن كانت ذاتية لزم ألا يكون الله تعالى واجب الوجود بنفسه بل بمبادىء زائدة وإن كانت خارجية فإما أن تكون قائمة بذاته أو غير قائمة بذاته فعلى الأول يلزم اجتماع واجبين فى محل واحد إن كانت الصفات واجبة أولا يكون وجوب واجب الوجود مطلقا إن كانت ممكنة وعلى الثانى وهى أنها غير قائمة بذاته لا تكون صفات وإن سميت بذلك .

وأيضا فإن أحكام هذه الصفات واجبة للبارى وكل ما وجب فإنه لا يفتقر إلى ما يعلل به وهذا كما فى الشاهد فإن تحيز الجوهر وقبوله للعرض لم يفتقر إلى علة لوجوب ذلك من غير علة وإنما المفتقر إلي العلة ما كان فى نفسه جائزا غير واجب وذلك مثل كون العالم عالما فى الشاهد .

وأخيرا فإن ثبوت الصفات له تعالي يترتب عليه قبوله لمعنى الوضع والرفع كأن نقول قادر وليس بقادر(١) .

ولكن أكثر هذه القواعد التى أسس عليها المعتزلة مقالتهم فى النفى لا يثبت عند المناقشة والنقد ولا يسلم لهم . فعمدة قولهم فى أسباب النفى هو « التوحيد » ونرى أنه لا يتنافى مع إثبات الصفات .

ومع هذا فإن ما ادعوه من تعدد القدماء عند إثبات الصفات حتي

(١) أنظر ذلك فى نهاية الأقدام ١٩٩ ، غاية المرام ٤ ، مواقف ٤٧/٨ ، ٤٨ ، لوامع البينات الرازى ٢٣٠ .

جعلوا من أثبتها مشاركا قوله لقول النصارى إن لم يكن أقبح منه لا يخلو من المغالطة لأن الممنوع والمحال هنا تعدد ذوات قديمة قائمة بنفسها لا إثبات ذات واحدة متصفة بصفات قديمة وشتان بين قولين قول النصارى وفيه إثبات ذوات مستقلة متعددة ، وقولنا وفيه إثبات ذات واحدة لها صفات قائمة بها غير مستقلة عنها فليس لهذه الصفات وجود فى الخارج وإنما قد يتصورها الذهن عندما يفرض المحال ويتخيله(١) وإذا رأوا فى إثبات الصفات مشابهة للنصارى فإن نفيها يؤدى إلى التعطيل الذى أفضى بقوم إلى القول بالحلول والاتحاد وهو أقبح من كفر النصارى .

على أننا لو افترضنا جدلا أن التعدد فى مفهوم القدم يؤدى إلى تكثر فى مدلول اسم البارى فإن ذلك لا يكون إلا - عندما نقدر القدم نعتا وجوديا ووصفا حقيقيا وليس كذلك لأن مفهوم القدم يرجع إلى أمر سلبى وهو سلب الأولية لا غير ، ومع هذا فإن بعض مثبتي الصفات كابن كلاب منعوا أن نقول فى الصفات وحدها أنها قديمة حتي لا نقول بتعدد القدماء تمشيا مع الخصم فى معتقده وقالوا أن الله بصفاته قديم .

وكما بطل هذا الأصل الذي بنوا عليه نفيهم للصفات فإن ادعاءهم أن قيام الصفة بالذات يفضى إلى ثبوت خصائص الأعراض لها خطأ أيضا ويتمثل خطؤهم عندما فسروا قيام الصفة بالذات - باحتياج وافتقار الصفة إلى الذات فى وجودها وتقومها بها كافتقار السواد والبياض إلي موضوعات ، وهذا التفسير خطأ لأن القيام بالشىء أعم من الافتقار لأن الشىء قد يكون قائما بالشىء وهو غير مفتقر إليه افتقار تقويم كقيام

---

(١) الموافقة لابن تيمية : ١٧٦/١ .

الصور الجوهرية بالنسبة للسواد لأن هذه الصور ليست بأعراض ولا لها خصائص الأعراض(١) .

كذلك أخطأوا فى فهم مدلول لفظ الواجب بذاته عندما عنوا به ما ليس له صفات ذاتية ولا خارجية وبنوا على ذلك نفيهم للصفات لأن إثباتها يعارض ذلك المعني ولكنا نفهم الواجب لذاته بأنه ما ليس له علة خارجية عن ذاته ومثل هذا الواجب لا ينافى اتصافه بالصفات الذاتية(٢) .

وادعاؤهم أن أحكام هذه الصفات واجبة لله تعالي ومن ثم لا تفتقر إلى علة غير مسلم لهم لأنهم إن أرادوا بوجوب الصفات لله تعالى عدم افتقارهم إلى علة فهو مصادرة علي المطلوب وأن أرادوا بوجوبها أنه لابد منها لواجب الوجود فذلك مما لا ينافى التعليل بالصفة .

والذى أوقع المعتزلة فى كل ذلك فى نظرنا هو توهمهم أن خصائص الصفات واحدة فى الشاهد والغائب فى حين أن الأمر ليس كذلك لأننا إن استخدمنا قياس الغائب بالشاهد فى إثبات الصفات فينبغى أن نبتعد عن هذا القياس عند محاولة الوقوف على خصائص هذه الصفات وأن نعرف أن قياس الغائب بالشاهد سلاح ذو حدين يستعمل أحدهما ولا يستعمل الآخر .

ونخرج من هذه المناقشة لمبادىء المعتزلة التى أسسوا عليها النفى أن أكثر هذه المبادىء غير صحيح حتى لو صحت فإن المعتزلة لم يلتزموا بها عندما أثبتوا الأسماء له تعالى وخفى عليهم أن المحظور الذى من أجله نفوا الصفات وارد على إثباتهم الأسماء لا فرق بين أن يقال حى وعالم وقادر أو

---

(١) غاية المرام : الآمدى ٤٤ .

(٢) المصدر السابق : ٤٠ .

له حياة وعلم وقدرة لأننا كما نعرف أن من يتصف بالحياة والعلم والقدرة لا يكون إلا ذا جسم فكذلك لا نعرف حيا عالما قادرا إلا ذا جسم . وحتى من ينفى الأسماء مع الصفات نقول له ألست تثبت إلها موجودا قائما بنفسه فإن نفى ذلك فهو ملحد لا كلام لنا معه هنا وإن أثبته قلنا له لا نعرف موجودا قائما بنفسه إلا جسما فالنافون للصفات أيا كانوا لابد أن يثبتوا لله صفة الوجود وعندئذ يلزمهم فى إثبات هذه الصفة ما ألزموه لنا فى بقية الصفات فلابد من الإثبات ولا يمكن أن ينبنى تنزيه على نفى محض .

ونحن لا ننكر أن المعتزلة أرادت بنفيها للصفات إثبات الكمال لله تعالى ولكنا نعتقد أنهم أخطأوا في تصور هذا الكمال وتفسيرهم لمعناه فسلكوا طريقا انتهى بهم إلى ضد ما أرادوا لأن كمال الله فى صفاته كما أخبر هو عن نفسه وإذا كان الله سبحانه وتعالى قد ارتضى لنفسه الكمال الناشىء عن إثبات الصفات له فكيف نتنكب الطريق ونتعسف فى إثبات كمال مبنى على نفى هذه الصفات وأيهما أكثر قبولا لدى العقل كمال أراده الله تعالى لنفسه أو كمال أرادته له المعتزلة ؟

والمعتزلة وإن اتفقوا على النفى فقد اختلفوا فيما وراءه فبينما يقتصر واصل بن عطاء على نفى الصفات يأتى معمر السلمى ت٢١٥ هـ فيرى أن هذه الصفات عبارة عن معان وظن أن هذا يخفف من جوهرية الصفات ويقلل من أهميتها حتى دعى هو وأصحابه « أصحاب المعانى » فقالوا أن الله عالم بعلم وعلمه كان لمعني والمعنى كان لمعنى ... وهكذا لا إلى غاية .

وإذا كان معمر سلك هذا النفى غير الصريح للصفات تحرجا فإن أبا علي الجبائى قد أرجع جميع الصفات إلى صفتى العلم والقدرة وعدهما صفتين ذاتيتين بينما جعلهما ابنه أبو هاشم حالان للذات .

ثم جاء أبو الحسين البصرى ت٣٦٩(١) فأرجع الصفات إلى صفة واحدة لا إلى صفتين كما قال الجبائيان وسمى هذه الصفة "العالمية" وذلك كما يقول الشهرستانى هو عين مذهب الفلاسفة(٢) .

أما أبو الهذيل العلاف فقد أرجع جميع الصفات إلى صفة العلم والحياة والقدرة واعتبرها وجوها للذات لأنه لا يمكن أن تقوم بالذات صفة زائدة عليها من أى وجه فبعد أن يسوى بين الذات وصفاتها يجعل هذه الصفات وجوها للذات وسلك النظام طريقا آخر عندما قال بهذه الصفات إلا أنه فسرها تفسيرا سلبيا فقال إن المفهوم من نفس كونه تعالى عالما قادرا مفهوم سلبى فمعنى كونه عالما ليس بجاهل وكونه قادرا ليس بعاجز وغاب عنه أن نفى الجهل ليس بعلم بدليل أن المعدوم والجماد ليس بعالم ولا جاهل .

هذه جملة أقوال المعتزلة فى الصفات منهم من فسرها بالسلب ومنهم من فسرها بالثبوت إلا أنه أرجعها إلى ثلاث صفات أو صفتين أو صفة واحدة ثم منهم من جعلها وجوها أو اعتبارات ومنهم من جعلها أحوالا ونسى المعتزلة فى كل ما قالوه أن ذاتا بلا صفات عدم محض .

هذا وقد اشتهر المعتزلة بأنهم أصحاب التعطيل فهل المعتزلة معطلون ؟ بمعنى هل نفوا كل صفة عن الله تعالى ؟ المعروف أن المعتزلة حتى إن صح عنهم أنهم نفوا الصفات عن الله تعالي فليس معنى ذلك أنهم أثبتوا له ضدها ذلك لأن قصدهم من هذا النفى التنزيه المطلق كما قلنا إلا أنهم ضلوا طريقه وإذا كان الأمر كذلك فغاية ما يمكن أن يقال في حقهم أنهم فروا من التشبيه وبالغوا فى التنزيه فوقعوا فى التعطيل ولو أنهم تمسكوا في تنزيه الله بما أثبته الله لنفسه في كتابه وما أثبته له رسوله لاهتدوا إلى الصواب .

---

(١) من الطبقة العاشرة من طبقات المعتزلة : كان متكلما وفقيها تتلمذ على أبى هاشم الجبائى وأبى الحسن الكرخى انظر طبقات المعتزلة للقاضى عبد الجبار بن أحمد - نشر الدار التونسية ١٩٧٤ م تحقيق المرحوم فؤاد سيد ٣٥٢ .

(٢) الملل والنحل للشهرستانى ٩٩ هامش الفصل .

٢ - الصفات الخبرية :

تسمى هذه الصفات « الصفات الخبرية » لأن طريق إثباتها لله تعالى الخبر الصادق الذي جاء به الكتاب أو السنة الصحيحة فقط(١) . أما تصديق العقول بها فقد جاء بناء على هذا لأن هذه العقول لو تركت وشأنها دون أن نقف على النصوص الواردة بها لما استطاعت أن تثبت هذا النوع من الصفات لما فيها من أمور لا يتجرأ العقل وحده على إثباتها لله تعالي . بخلاف ما سبق من الصفات العقلية التى أقرت بها العقول قبل أن تقف على النص . ولهذا المعنى جاء بحث هذه الصفات تاليا للصفات العقلية كما أن معرفتها متوقفة على معرفة الصفات العقلية أيضا عند بعض العلماء على الأقل وهم الذين يرجعون هذا النوع من الصفات إلى الصفات العقلية كقولهم المقصود باليد القدرة وبالعين العلم مثلا .

وقد تردد العلماء كثيرا فى إثبات هذه الصفات حتي رفضها بعضهم وأنكر الأخبار التى جاءت بها ومرد هذا التردد والإنكار هو وجود شبهة التعارض بين أخبار هذه الصفات وبين ما يقرره العقل بالنسبة لله تعالى .

فبينما نرى العقل يرفض أن يكون لله تعالى وجه ويد وعين لما فى ذلك من التجسيم نرى النقل يأتى بإثبات ذلك لله تعالى فى آيات وأحاديث لا يسع المؤمن إلا قبولها والإيمان بها .

وقد أدى هذا الأمر بفريق غير قليل من العلماء إلى التمسك بالنص والاعتقاد بما جاء به دون تأويل . وذهب فريق آخر إلي الاعتزاز بالعقل ظانين أنه وحده كفيل بمعرفة ما يجب لله تعالى من الصفات وما يستحيل

---

(١) الاعتقاد : البيهقى : ٢٢ .

عليه فأنكروا هذه النصوص ورفضوا ما جاءت به . ورأى فريق ثالث أن موقف العقل والنقل من هذه الصفات ليس كما يتوهم هؤلاء وهؤلاء من التناقض أو التقابل بل هو الاتفاق والتكامل . ذلك أن النص عندما أتى بهذه الصفات وأسندها لله تعالي جاء بها فى صيغة تبعدها عن شبهة التشبيه والتجسيم فقوله تعالى مثلا « الرحمن على العرش استوى »(١) جاء فى سياق قوله تعالى « تنزيلا ممن خلق الأرض والسموات العلا »(١) وقوله : « له ما فى السموات وما فى الأرض وما بينهما وما تحت الثرى »(١) ليبين أن المراد فيه ليس استواء حقيقيا كاستوائنا . وقوله تعالى « الله نور السموات والأرض »(٢) جاء بعده « مثل نوره كمشكاة » ليبين أن النور من خلقه ... وهكذا وإذا كانت هذه التلميحات قد أضاءت لنا الطريق إلى حد ما لمعرفة المراد من مثل هذه الصفات فإن العقل من جانبه أيضا عندما رفض أن يصف الله تعالى بهذه الصفات رفضها لما فيها من إثبات الجسمية أما إن استطعنا أن نثبتها لله من غير تضمن للجسمية فلا مانع عنده من ذلك الإثبات .

من هنا كان الاتفاق والتوفيق بين العقل والنقل فحاصل أقوال العلماء في تلك الصفات ثلاثة أقوال :

(أ) منهم من تمسك بالنص تمسكا حرفيا حتى أثبت لله يدا ووجها وأعضاء .

(ب) منهم من أنكر هذه الأخبار ورفض ما جاءت به من صفات

---

(١) سورة طه : ٤ ، ٥ ، ٦ .

(٢) سورة النور : ٣٥ .

(جـ) ومنهم من تلطف فلم يقبل النص على ظاهره ولم يرده جملة .

ونحن إذا استثنينا المشبهة من هذه الطوائف وجدنا أن الجميع بعد ذلك يتفقون على صرف هذه الأخبار عن معناها الظاهر ثم منهم من يتوقف عند مجرد صرف النص عن ظاهره ومنهم من يعين المراد منه . ولنحاول هنا بيان وجهة نظر كل فريق من هؤلاء - فالسلف هم الذين تحرجوا عن التأويل لأمور :

أحدها: المنع الوارد فى التنزيل فى قوله تعالى « فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله(١) » فهم يحترزون عن هذا الزيغ باحترازهم عن التأويل .

ثانيها: إن تحديد المعنى عن طريق التأويل أمر مظنون بالاتفاق والقول فى صفات الباري تعالى بالظن غير جائز إذ قد تؤول الآية أو الحديث على غير مراد الله تعالى فنقع فى دائرة الزيغ المحرمة ... هذا إلى أن النفوس تأنس بالإثبات وقد بالغت فيه الأنبياء ليقروا فى أنفس العوام وجود الخالق ومن أضر الأشياء عليهم كلام المتأولين ولو لم يكن في ترجيح الإثبات على التأويل إلا أن صاحب التأويل ليس جازما بتأويله بخلاف صاحب الإثبات لكفى ذلك »(٢) .

يقول الغزالى فى تقرير ذلك : الحق الاتباع وترك الابتداع ... والحذر عن اتباع تأويلات لم يصرح بها الصحابة(٣) .

ثالثها: إن عطف الراسخين في العلم على لفظ الجلالة يقتضى الابتداء

(١) آل عمران : ٧ .

(١) مالابد منه : أبو بكر بن محمد عارف جوفير ١٦ ، ١٧ ، انظر شرح الطحاوية ١٢٦ ، والملل والنحل ١٣٧ .

(٢) التفرقة بين الإسلام والزندقة : الغزالى ١٨١ ضمن مجموعة القصور العوالى .

بقوله : " يقولون " علي تقدير حذف المبتدأ أي هم يقولون والحذف خلاف الأصل .

أما الخلف الذين عينوا المعنى المراد فى هذه الأخبار فقد ذهبوا إلى أن هذه النصوص جاءت بلغة عربية كانت وما زالت متداولة بين العرب مفهومة معانيها فلا يجوز أن يخاطبوا بلغتهم التى يتداولونها ثم نمنع عليهم محاولة فهمها والمقصود منها وهل يجوز أن يخاطبنا الله تعالى ويخاطبنا رسوله بلغة لا نفهمها ؟ أو يصح أن يكون الله ورسوله قد قصد إخفاء ذلك عنا ؟ وعندئذ فالنص لا يخلو أن يكون قد أشار ... إلى معان صحيحة مفيدة أو لم يشر بذلك إلى معنى وهذا مما يجل عنه ... فإذا كان كذلك فلابد أن يكون لهذه الألفاظ معان صحيحة ولا يخلو أن يكون إلى معرفتها طريق أولا يكون إلى معرفتها طريق وغير جائز ألا يكون إلى معرفتها طريق .. وإذا كان كذلك كان تعرف معانيها ممكنا فعلم أنه مما لا يمتنع الوقوف على معناه ومغزاه ولا معنى لقول من قال إن ذلك مما لا يفهم معناه إذ لو كان كذلك لكان خطابه خلوا من الفائدة وذلك مما يليق به صلى الله عليه وسلم .

فبعيد فى حكم العقل أن يكون هذا الدين الذى أخرج الناس من الظلمات إلى النور قد ترك هذا الباب ملتبسا معمي وهذا الرسول الذى علم الناس كل شيء حتى قال تركتكم على المحجة البيضاء ليلها كنهارها بعيد أن يحظر على أمته أن يعرفوا صفات ربهم(١) كما أنه لو لم يكن للراسخين فى العلم علم بتأويل المتشابهات لم يكن لهم فضل على الجهال لأنهم جميعا يقولون ذلك .

---

(١) انظر العقيدة الحموية الكبرى : ابن تيمية ٤١٤ ضمن مجموعة .

وهؤلاء يرون أيضا أن فى تأويل تلك الأخبار وتحديد المعنى المراد منها سدا للباب أمام غير الراسخين أن يقولوا فيها من غير علم ومنعا من الاجتراء علي تفسيرها بما لا يجوز عليه تعالى فإن الخطب بالمجسمة والمشبهة قد طم وعم . على أن الله تعالى ما خاطبنا بمثل ذلك إلا لعمله أن فى وسعنا فهمه وبيانه لأنه جار على مألوف لغتنا .

ثم إن من هؤلاء من عمم التأويل ومنهم من فصل فيه فرأى أن التأويل إذا كان من المجاز البين الشائع فالحق سلوكه من غير توقف وإن كان من المجاز البعيد الشاذ فالحق تركه وإن استوى الأمران فالاختلاف فى جوازه وعدم جوازه مسألة فقهية اجتهادية الأمر فيها ليس بالخطر بالنسبة للفريقين(١) .

فهناك إذن رأيان بينهما من الاتفاق أكثر مما بينهما من الاختلاف . رأى لا يحدد المراد من هذه الأخبار وآخر يحدد هذا المعنى . وأمام هذين الرأيين ينبغى أن نوضح لبسا ونقرر حقيقة أما اللبس فتجاه مذهب السلف ذلك أن بعض العلماء عندما رأوا أن السلف لا يؤولون ظنوا أنهم ماداموا كذلك فهم يتمسكون بظاهر هذه الأخبار وجروا على هذا الظن فى تقرير مذهب السلف .

يقول ابن القيم فى مدارج السالكين « ومن تعظيم حرمات الله تعالي حفظ حرمة نصوص الأسماء والصفات بإجراء أخبارها على ظواهرها وهو اعتقاد مفهومها المتبادر منها إلى أذهان العامة ... كما قال مالك وشيخه

(١) هذا الرأى لابن دقيق العيد وهو تقى الدين محمد بن على العشيرى أحد المجددين على رأس المائة السابعة نقله عنه القضاعى فى كتابه البراهين الساطعة ٢٣٢ ، والشنقيطى فى كتابه استحالة المعية ٧٥ .

ربيعة بن عبد الرحمي »(١) ولكن هذا تشويه لمذهب السلف لأنهم عندما توقفوا عن تحديد المعنى المراد لم يصرحوا أبدا بأن ظاهر هذه النصوص هو المراد في حقه سبحانه وتعالى وإنما الذى صرحوا به وأجمعوا عليه هو صرف المعنى الظاهر لهذه الأخبار ومنعه فى حق الله تعالى يقول الرازى فى تقرير عقيدة السلف « يجب القطع فيها بأن مراد الله تعالى منها شيء غير ظواهرها ثم يجب تفويض معناها إلى الله تعالى ولا يجوز الخوض فى تفسيرها »(٢) وذلك كما روى عن الشافعى أنه قال : « آمنت بما جاء عن الله على مراد الله وبما جاء عن رسول الله على مراد رسول الله صلى الله عليه وسلم »(٣) .

وممن كانت له يد فى إزالة هذا اللبس عن مذهب السلف البيهقى رضى الله عنه فقد أخرج من طريق أبي دواود الطيالسى قال كان سفيان الثورى وشعبه وحماد بن زيد وحماد بن سلمه وأبو عوانه لا يحدون ولا يشبهون ويروون هذه الأحاديث ولا يقولون كيف قال أبو داود وهو قولنا قال البيهقى وعلى هذا مضى أكابرنا »(٤) فلا ينبغى بعد هذا أن يدعى مدع أن السلف كانوا يقصدون الظاهر المتبادر إلي الأذهان لأنهم كانوا يصرفون هذه الأخبار عن الله سبحانه وتعالى وكانوا يعتقدون أن المراد منها شيء غير هذا الظاهر ومنهم من أفصح عن هذا المراد ومنهم من أحجم عن الإفصاح . وهنا نأتى

---

(١) مدارج السالكين ٣ : ابن القيم ٤٧ .

(٢) أساس التقديس : الرازى ٢٦٦ ، وانظر أيضا في تقرير هذه العقيدة دفع شبه التشبيه لابن الجوزى ٥ ، ٦ والبراهين الساطعة للقضاعى ٢٢٠ ، ٢٣١ ، وفرقان القرآن له أيضا ٨٠ ، واستحالة المعية للشنقيطى ٧٠ - ٧٢ .

(٣) البراهين : القضاعى ٢٢٦ ، وفرقان القرآن له أيضا ١٧ .

(٤) الأسماء والصفات : للبيهقى ٢٤٦ .

للحقيقة التى نريد أن نقررها وهى بيان العلاقة بين رأيى السلف والخلف .

إذ أن بين هذين الرأيين من القرب والاتفاق أكثر مما بينهما من البعد والاختلاف ، لأن الخلف وإن كانوا قد حددوا المعنى المراد من هذه الأخبار فإن كثيرين منهم آثروا الرجوع إلي مذهب السلف واكتفى بصرف ظاهر هذه الأخبار عن الله تعالى دون تحديد للمعنى المراد .

والسلف وإن كان معروفا عنهم أنهم لم يحددوا معانى هذه الأخبار إلا أنهم قد قاموا فى كثير من الأحيان بتحديد هذا المعنى . وهذا يدلنا على أن الخلاف في هذه المسألة ليس أصيلا وإنما هو من باب الأولى . فالسلف الذين آثروا التوقف ما منعهم عن تحديد المراد إلا زيادة خشية وخوف من أن يقعوا فيما لم يرده الله سبحانه وتعالى وإلا فهم يوافقون الخلف فى كثير من تأويلاتهم ولكنهم يرجون السلامة . وأما الخلف فما دفعهم إلي بيان المعنى إلا خشية أن يتقول بعض دعاة العلم على الله من غير علم فيضلون ويضلون ... وإلا فهم يعتقدون مثل السلف تماما أن السلامة فى التوقف .

فإمام الحرمين مثلا وهو من الخلف الذين يرون التأويل يذهب في نظاميته إلى الامتناع عن هذا التأويل وإجراء الأخبار على مواردها وتفويض معانيها إلى الرب تعالى يقول : « والذى نرتضيه رأيا وندين الله به عقدا اتباع سلف الأمة فالأولى الاتباع وترك الابتداع .. فلو كان تأويل هذه الآية والظواهر مسوغا أو محتوما لأوشك أن يكون اهتمامهم بها فوق اهتمامهم بفرع الشريعة »(١) يقول هذا بعد أن اعتقد التأويل فى كتابه الإرشاد وسلكه فعلا .

---

(١) النظامية : الجوينى : أمام الحرمين ٢٣ .

ويذهب الغزالى إلى قريب من هذا وإن كان يرى أن عدم التأويل إنما هو بالنسبة لعوام الخلق أما بين النظار فينبغى أن يكون بحثهم بقدر الضرورة .

والرازى فى كتابه أقسام اللذات وهو مما ألفه فى آخر حياته سلك مسلك السلف بعد أن كان يوجب التأويل حيث يقول « واعلم أنه بعد التوغل فى هذه المضايق والتعمق فى الاستكشاف عن أسرار هذه الحقائق رأيت أن الأصوب والأصلح فى هذا الباب طريقه القرآن الكريم والفرقان العظيم وهو ترك التعمق »(١) .

وأخيرا نرى الشيخ محمد عبده يقول فى رسالته يكفينا من العلم أن نعلم أنه متصف بها وما وراء ذلك فهو مما استأثر بعلمه ولا يمكن أن نصل إليه(٢) .

ولماذا نذهب بعيدا وإمام مذهب الأشاعرة الشيخ أبو الحسن نفسه يذهب فى مقدمة إبانته إلى الالتزام بمذهب السلف .

وإنما كف هؤلاء وأمثالهم عن التأويل لما رأوا فيه من خطر يصوره لنا ابن رشد فى مناهجه بصورة من أتى إلى دواء قد ركبه ماهر فلما لم يلائم واحدا من الناس لسوء مزاجه أدخل عليه بعض التغيير ظنا منه أن الطبيب الذى وضع ذلك الدواء قصد ذلك فلما أدخل على هذا الدواء ذلك التغيير لم يلائم كثيرين من الناس فأدخلوا عليه تغييرات أخرى وهكذا حتى طال الزمان بهذا المركب الأعظم وسلط الناس التأويل على أدويته ... وعرض

---

(١) انظر : اجتماع الجيوش ، ابن القيم ١٢٠ .

(٢) رسالة التوحيد /٥١ ، أنظر أيضا شرح المقاصد لسعد الدين التفتازانى ٦٧/٢ ، وابن القيم وموقفه من التفكير الإسلامى للدكتور عوض الله حجازى ١٤١ .

للناس أمراض شتى حتى فسدت المنفعة المقصودة بهذا الدواء(١) .

أما ما ورد لنا من تحديد بعض السلف للمعنى المراد من بعض هذه الأخبار فيقرره الشهرستانى فى قوله « وما ورد الخبر فافترقوا فيه فرقتين منهم من أولها على وجه يحتمل اللفظ ذلك ومنهم من توقف فى التأويل »(٢) .

ونقل الرازى أن جميع فرق الإسلام مقرون بأنه لابد من التأويل فى بعض ظواهر القرآن والأخبار ونقل الشيخ الغزالى رحمه الله عن أحمد بن حنبل رحمه الله أنه أقر التأويل فى ثلاثة أحاديث أحدها الحجر الأسود يمين الله فى الأرض وثانيهما إنى لأجد نفس الرحمن من قبل اليمن وثالثهما أنا جليس من ذكرنى(٣) .

روى البيهقى رضي الله عنه أنه قد احتج على أحمد بن حنبل يوما فى مناظرة أقيمت فى دار أمير المؤمنين فقيل له تجىء سورة البقرة يوم القيامة وسورة تبارك فقال إنما هو الثواب قال تعالى «وجاء ربك » وإنما تأتى قدرته قال البيهقى وفيه دليل على أنه كان لا يعتقد فى المجىء الذى ورد به الكتاب والنزول الذى وردت به السنة انتقالا من مكان إلي مكان وإنما هو عبارة عن ظهور آيات قدرته كما أجابهم فى سؤال مجىء القرآن فى أنه

---

(١) مناهج الأدلة ١٨٢ .

(٢) الملل والنحل : الشهرستانى ١١٦ .

(٣) أساس التقديس : الرازى ٩٨ - ١٠١ ، فيصل التفرقة ١٥٧ ، إحياء علوم الدين ١٨٧/١ .

يأتى ثواب قراءته التى يريد إظهارها يومئذ(١) .

ولهذا فيجب أن نعتقد أن السلف سواء أكانوا يصرحون بالمعنى المراد من هذه الأخبار أم لم يصرحوا كانوا يفهمون ما نفهمه نحن من معاني هذه الأخبار الواردة فى الصفات وليس كما يقول بعض الباحثين المحدثين أنهم كانوا لا يفهمون معاني هذه الأخبار بدليل أنهم كانوا يثبتون لله تعالى ألفاظ الوجه واليد والعين بالمعنى الذى يعلمه الله ويريده لا بالمعنى المتبادر من هذه الألفاظ ولو عينوها لنقل إلينا - وأخيرا لأنهم أوجبوا الوقف على قوله تعالى إلا الله(٢) .

والدليل على أن السلف قد عرفوا معانى هذه الأخبار المتشابهة فى شأن الصفات ولم يكن سكوتهم عنها لجهل منهم أمور منها :

١ - أن يكون الله تعالى قد أنزل نحو مائة آية عبثا ولا تفيد العباد عقيدة (٣) .

٢ - وهل من المعقول أن نفهم نحن المراد من هذه الأخبار ونزعم أن السلف لا يفهمون ذلك ؟

٣ - وهل يجوز أن يبقى أمر هذه الصفات ملتبسا معمى على الأمة حتى يجىء الخلف وفيهم العرب والعجم فيبينون للأمة العقيدة الصحيحة .

---

(١) أخرج الحديث الأول البخارى في كتاب الحج وأخرج الثانى ابن حنبل ٥٤٢/٢ ، وأخرج الثالث البخارى فى كتاب التوحيد ومسلم فى كتاب الذكر .

(٢) الأسماء والصفات وانظر السيف الصقيل : أبو الحسن . تقي الدين السبكى ١٢٠ هامش البراهين الساطعة للقضاعى .

(٣) العقيدة السلفية ٣١ ، ٢٢ ، ٢٣١ ، والقرآن والفلسفة ٤٥ ، واستحالة المعية ٧٠ .

٤ - ثم إن تحديد معانى هذه الأخبار أمور ظنية مختلف فيها وتفويض أمر المراد منها إلى الله تعالى أصدق فى بابه فعدم التحديد إذن لا يسمى جهلا بالمعنى من السلف .

فالسلف وإن توقفوا عن تحديد هذه المعانى فقد كانوا يعرفون تمام المعرفة ما ذهب إليه الخلف فيها كما سبق أن قلنا وإنما فضلوا عدم التصريح حتى لا تزل قدم بعد ثبوتها .

وأما موقف السلف على لفظ الجلالة في آية آل عمران فلا ينهض دليلا على عدم معرفتهم بمعانى هذه الآيات كما يذهب إليه هؤلاء الباحثون لأن الوقف على قوله تعالى إلا الله لا يحتم نفى علم الراسخين لبعض المتشابه لمجىء النفى فى الآية مسلطا على العلم وما يعلم تأويله إلا الله ، فيكون المعنى سلب الخبرية فهذا العموم دون عموم السلب فالممنوع إذن هو علم جميع التأويلات ولم يدع أحد إحاطته بذلك أما الوقوف على معانى بعض الآيات مثل آيات الصفات الخبرية لا يتعارض مع النفى فى الآية . على أن سورة آل عمران نزلت بالمدينة وآية الاستواء وكثير من آيات الصفات نزلت بمكة والرسول صلى الله عليه وسلم وأصحابه رضوان الله تعالي عليهم قطعا كانوا مكلفين باعتقاد معانى تلك الآيات التى نزلت بمكة . قبل أن ينزل قوله تعالي « فأما الذين في قلوبهم زيغ » وتحصل من هذا أنهم كانوا يفهمون كل ما نزل بمكة من آيات الصفات ويعتقدون معانيها ولم يحدث بعد ذلك أن نسخت هذه الآيات أو منعوا من اعتقاد ما كانوا يعتقدونه فيها من معان لأن ذلك من قبيل العقائد والأخبار الإلهية التى لا يتطرق إليها

(١) ابن القيم د. عوض الله حجازى ٧١ .

النسخ(١) .

وكما دل القرآن على أن فيه محكما ومتشابها دل أيضا على أنه كله محكم « آلم كتاب أحكمت آياته »(٢) ولذلك فالمتشابه لم يأت بهذه الصورة المتشابهة ليترك دون أن يفهم وإنما جاء ليحث الناس علي فهمه حتى يتفقوا على وجه المراد منه فيزدادوا إيمانا بأنه كتاب أحكمت آياته من لدن حكيم عليم .

وإذا كان هذا أحد أسباب ورود المتشابه في القرآن الكريم فهناك أسباب أخرى لوجود هذا المتشابه منها :

(أ) أن القرآن لو كان محكما كله لما طابق إلا مذهبا واحدا وذلك مما ينفر أرباب المذاهب الأخرى عن قبوله .

(ب) كما أن فى اشتماله على المحكم والمتشابه دعوة إلي البعد عن التقليد وحثا على استخدام العقل .

(جـ) وجود المتشابه الذى يحتاج إلي تأويل يتطلب تحصيل علوم كثيرة ليقف المرء على محكم هذه التأويلات .

(د) والقرآن وهو مشتمل على دعوة الخواص والعوام لابد أن يكون قريبا من طبائع هؤلاء العوام التي تنبو فى أكثر الأمور على إدراك الحقائق فكان الأصلح لهم عندئذ أن يخاطبوا بألفاظ دالة على بعض ما يناسب ما يتوهمونه ويتخيلونه مشتملة على ما يدل على الحق الصريح(٣) .

---

(١) العقيدة السلفية : ٣٣ .
(٢) سورة هود : ١ .
(٣) استحالة المعية : الشنقيطى ٦٥ ومابعدها ، مشكاة الأنوار : يحى بن حمزة العلوى : ١١٢ .

ويستأنس هؤلاء الباحثون فيما ذهبوا إليه من عدم معرفة السلف بمعانى آيات الصفات الخبرية وبجهلهم بها بما يروونه عن ابن خلدون فى قوله عن السلف « ولا يتعرضون لمعناها ببحث ولا تأويل هذا معنى قول الكثير منهم اقرءوها ولا تفسروها لجواز أن تكون ابتلاء »(١) وبما يروى عن الرازى فى قوله أيضا عن هذا المذهب « أنه يجب القطع فيها بأن مراد الله منها شيء غير ظواهرها ويجب تفويض معناها إلى الله تعالى ولا يجوز الخوض فى تفسيرها »(٢) .

يقول أحد هؤلاء بعد اقتباسه هذين النصين « هذا النص من الرازى ومن قبله ابن خلدون يدل على أن السلف لم يكونوا يعلمون معانى الآيات المتشابهة »(٣) ولكنا لا نرى أن نص الرازى ونص ابن خلدون يدلان على ما ذهب إليه بل كل ما صرحا به هو أن السلف لم يتعرضوا للتأويل وبين عدم التعرض وعدم المعرفة بون شاسع .

بقى أن نقول أن هناك مذهبا للمشبهة فى هذه الصفات أضعف من أن نرد عليه لأن ما يذكرونه فيه دائر بين نقول ثابتة سقطت عقولهم عن الرقى إلى شريف معانيها ونقول كاذبة لم تصح نسبتها إلي من نقلوا عنه أو ضعيفة لا تصلح للاحتجاج بها فى الظنيات فضلا عن أن يستدل بها على مالا يصح أن يؤخذ فيه إلا بالقاطع .

كما أنه من الخطأ بمكان ما ذهب إليه بعض المعتزلة من رد للأخبار

(١) مقدمة ابن خلدون : طبعة مصطفى محمد : ٣٢٥ .
(٢) أساس التقديس : الرازى : ٢٢٦ .
(٣) اجتماع الجيوش الإسلامية : ابن القيم ٧٧ .

الصحيحة التى وردت بصدد هذه الصفات إذ أن فى رد مثل هذه الأخبار تكذيب للنقلة وهم الذين أخذنا عنهم شرائع ديننا فيترتب على تكذيب هؤلاء فى أخبار الصفات إبطال شرائع الدين « من قبل أن الناقلين إلينا علم الصلاة والزكاة والحج وسائر أحكام الشريعة هم ناقلو هذه الأخبار والعدل مقبول القول فيما قاله (١) » فلا ينبغى الرد والتكذيب كما يقول البيهقى لأن هذه الأحاديث فى الرواية هى عندنا حق حملها الثقات بعضهم عن بعض »(٢) .

نخرج مما قدمناه إلى أن هناك مواقف أساسية تجاه الصفات الخبرية أو السمعية أحدها موقف المشبهة الذين وقفوا عند ظاهر النص وجعلوه وصفا حقيقيا لله تعالى حتى صار الله عندهم جسما ذا أبعاض وثانيهما موقف بعض المعتزلة الذين ردوا هذه الأخبار ولم يقبلوا ما جاءت به وهذان الرأيان مرفوضان عند جمهور المسلمين سلفهم وخلفهم وثالثها موقف السلف الذين تحرجوا عن تحديد المعنى المراد من هذه الأخبار بعد صرفها عن ظاهرها ورابعها موقف المؤولة من أشاعرة ومعتزلة وغيرهم ولهؤلاء اتجاهان : اتجاه يرد هذه الصفات إلى الصفات العقلية وهم بعض المعتزلة ومتأخرو الأشاعرة واتجاه يثبت هذه الصفات لله تعالى بلا كيف فيقول لله تعالي صفة تسمى الوجه بلا كيف وهكذا وهو مذهب الأشعرى وجماعة من أصحابه .

وهذا الرأي الأخير الذى ارتضاه الأشعرى رضى الله عنه وإن كان فى نفسه جائزا ومقبولا وبعيدا عن التجسم والتشبيه إلا أن القول به فيه نظر

---

(١) طبقات الحنابلة لأبى يعلى الحنبلى ٢٠٩/٢ .

(٢) الأسماء والصفات : البيهقى ٣٥٥ .

لأن ما جاء فى هذه الأخبار وإن صح أن يحمل على أنه صفات من غير كيف فإنه يصح حمله أيضا على معاني أخر غير هذه الصفات بأن يحمل الوجه على الذات مثلا واليد علي القدرة وإذا صح هذا وصح هذا فقد تعارضت الاحتمالات عليه وتعددت المدلولات ولا نستطيع أن نقطع بواحد من تلك الاحتمالات أو المدلولات ومالا قطع عليه من الصفات لا يصح إثباته للذات لأن إثبات الصفات لله تعالى لا يصح إلا بدليل قطعى فالقول بإثبات هذه المعانى من جملة الصفات يستدعى دليلا .

ومع هذا فقد رضى ذلك القول كثيرون من العلماء منهم بعض المستشرقين ورأوا فيه براعة وحسن تخلص من الأشعرى لأنه « ترك الإيمان والعقل وجها لوجه بدون واسطة » كما يقولون عندما رأى « أن المسلم يجب أن يعتقد له فى الحقيقة بدين ووجها . إلخ ولكن دون أن يطلب كيف ... حيث يشهد الإيمان أنه تجاوز العقل »(١) .

ولكنا رغم قول هنرى كوريان - هذا - بصدد رأى الأشعرى نرى أنه يؤدى إلى نوع من التشبيه لأنه متفق مع المشبهة فى حقيقة هذه الظواهر كما يقول هنرى كوريان نفسه عندما يري « أن الأشعرى متفق مع المشبهة من حيث حقيقة هذه الظواهر المنسوبة إلى الله » أما نفى الكيف عنها فلا يفيد كثيرا لأن الوجه واليد والساق والقدم وما شابه ذلك من قبيل مخصوص يدل على الجسمية ويشترك فى التحيز لأن الجسمية والتحيز خصائص لازمة لتلك الصفات لا تنفك عنها حتى لو قلنا بلا كيف وهذا بخلاف القدرة والعلم مثلا عندما ننفى عنها الكيف والمماثلة لعلمنا وقدرتنا لأن هذه

(١) غاية المرام : الآمدى : ١٣٨ .

الصفات لا تفيد من حيث اللفظ مجانسة بينها وبين غيرها فنفى المماثلة فيها صحيح لأننا أفدنا بإثبات القدرة مثلا صحة الفعل منه تعالى وبنفى مشابهتها قدرتنا نفى مشابهة ذاته لذواتنا أما الصفات الخبرية فإن نفى الكيف فيها يتعارض مع إثباتها(١) .

هذه هى جملة المذاهب فى الصفات الخبرية والأسس التى بنت عليها أقوالها فيها وقد رأينا وجهات النظر فيها تختلف عنها فى الصفات العقلية فبعد أن كان قطبا الرحى فى الصفات العقلية هم الأشاعرة والمعتزلة رأينا الأمر يختلف بالنسبة للصفات الخبرية فطرفا القضية هنا هم السلف والخلف وبينما كان المعتزلة يقومون بدور المعارضة فى الصفات العقلية رأينا الذى يقوم بهذا الدور هنا هم طائفة المشبهة والكرامية مع اختلاف في مضمون القول - أما المعتزلة هنا فقد خفت صوتهم بل إن مذهبهم ارتضاه او ارتضى أغلبه كثير من الأشاعرة ولم يؤخذ عليهم فى هذا الباب إلا غلوهم فى نفى كثير من أحاديث هذه الصفات مع أنها ثابتة عن طرق صحيحة .

---

(١) انظر المحيط بالتكليف : القاضى عبد الجبار .

الإنسان والمعرفة بالله :

منذ القدم ، والإنسان يحاول ، ويحاول أن يتوصل إلى المعرفة بالله ، فهو تارة يعمل عقله ويفكر ويتأمل فى مشكلة الألوهية ، أملا منه فى أن يتوصل إلى ما فيه طمأنينة نفسه المنطلقة في قلق إلى استكناه المجهول كما هو حاله دائما .

وتارة يقر بعجز عقله عن الخوض في هذه المشكلة ، فيركن إلي الإيمان البسيط بالله .

وتارة يرى غير هذا وذاك ، فيذهب إلي التماس المعرفة بالله فى نفسه ، ويسلك طريق التصوف الذى يعتمد على تطهير النفس من علائق الحس وأدران البدن ، فتتفجر المعرفة بالله من نفسه كما تتفجر ينابيع الماء من الأرض .

وعلى هذا ، اتجهت عقول البشر ، وستتجه دائما ، إلي هذه الحقيقة الخالدة (الله) ، ومهما اختلفت تصورات تلك العقول ، وستختلف دائما ، فإن شيئا واحدا ظل ، وسيظل ، فوق مستوى الإدراك ،ألا وهو : كنه الذات الإلهية ، وما يتصف به من صفات سامية .

ولما جاء الإسلام ، بمثابته دينا سماويا لبى احتياجات العقول المتطلعة إلي خالقها . ودعا إلى الإقرار بوجوده تعالى ، وأنه الخالق لكل شيء ،

وأنه لا إله إلا هو ، واحد لا شريك له ، وأنه سبحانه وتعالى ليس كمثله شيء .

والله سبحانه وتعالى يجل عن أن تدركه الأبصار ، أو تحيط به العقول سبحانه وتعالى عما يصفون .

والعقل - باعتباره ملكة الاستدلال - يعجز عن إدراك الله ، فإننا لو ذهبنا وراء عالم العقل والفهم ، فالعقل لا يجدى ، وإنما يأتى بما يأتى به غربال من بئر .

فالعقل الذى يفقد نفسه بجرعة من الخمر ، لا يقدر علي المعرفة الإلهية ، وهو أجبن من أن يرفع الحجاب ، ويسير قدما إلي الحبيب ، كما قال الشاعر الصوفى الفارسى فريد الدين العطار .

ولقد أنزل الله الكتاب بالحق ، وأنزل فيه ما حارت فى إدراكه العقول من الآيات المتشابهات التى لا يعلم تأويلها إلا الله سبحانه وتعالى .

وقد أمرنا الشارع بالإيمان بما أنزل الله ، ونهانا عن التفكير فى ذات الله ، رحمة منه بنا ولطفا ، لعجزنا عن إدراكه .

فإن تسليط الفكر على ما هو خارج عن حده : تعب بلا فائدة ، ونصب من غير عائدة ، وطمع من غير مطمع .

وقد ورد الحديث (تفكروا في خلق الله ، ولا تفكروا فى ذاته فتهلكوا) بألفاظ مختلفة ولكنها ذات معنى واحد ، متفق عليه ، ففي حديث ابن عمر (تفكروا فى آلاء الله ولا تفكروا فى الله) ومن حديث ابن عباس (تفكروا في الخلق ، ولا تفكروا فى الخالق ،

فإنكم لا تقدرون قدره) وفي حديث أبى هريرة (تفكروا في خلق الله ، ولا تفكروا فى الله) .

وقد أمرنا بالإيمان بالمتشابه ، ففى الحديث (تعلموا القرآن ، والتمسوا غرائبه - يعنى فرائضه وحدوده - وهي : حلال ، وحرام ، ومحكم ، ومتشابه ، وأمثال ، فأحلوا حلاله ، وحرموا حرامه ، واعملوا بمحكمه ، وآمنوا بمتشابهه ، واعتبروا بأمثاله) .

وفى الحديث أيضا (كان الكتاب الأول ينزل من باب واحد على حرف واحد ، ونزل القرآن من سبعة أبواب على سبعة أحرف هى : زجر ، وأمر ، وحلال ، وحرام ، ومحكم ، ومتشابه ، وأمثال . فأحلوا حلاله ، وحرموا حرامه ، وافعلوا ما أمرتم به ، وانتهوا عما نهيتم عنه ، واعتبروا بأمثاله ، أعملوا بمحكمه ، وآمنوا بمتشابهه وقولوا آمنا به كل من عند ربنا) .

وقد روى نحوه البيهقى فى شعب الإيمان من حديث أبي هريرة ، وروى ابن جرير عن ابن عباس رضى الله عنهما عن النبى صلى الله عليه وسلم (أنزل القرآن على أربعة أحرف : حلال ، وحرام لا يعذر أحد بجهالته ، وتفسير تفسره العرب ، وتفسير تفسره العلماء ، ومتشابه لا يعلمه إلا الله،ومن ادعى علمه سوى الله فهو كاذب) .

موقف السلف من المتشابه :

التزم السلف بما أمروا به ، وقد كان مبدأ السلف كما قال ابن عباس رضى الله عنهما : نؤمن بالمحكم وندين به ، ونؤمن بالمتشابه ولا ندين به ، وهو من عند الله كله .

وقالت عائشة رضى الله عنها : كان رسوخهم فى العلم ، أن آمنوا بمتشابهه ولا يعلمونه .

وقد أوضح القاسمى الدمشقى رحمه الله تعالى فى كتابه دلائل التوحيد بيان السبب فى تصور أفهام الخلق عن معرفة الله سبحانه حيث قال :

قال الإمام الغزالى فى الإحياء ، أعلم أن أظهر الموجودات وأجلاها هو الله تعالي . وكان هذا يقتضى أن تكون معرفته أول المعارف ، وأسبقها إلى الأفهام ، وأسهلها على العقول . وترى الأمر بالضد من ذلك ، فلابد من بيان السبب فيه .

وجود الله وقدرته وعلمه وسائر صفاته يشهد له بالضرورة كل ما نشاهده وندركه بالحواس الظاهرة والباطنة من حجر ، ونبات وشجر ، وحيوان ، وسماء ، وأرض ، وكوكب ، وبر ، وبحر ، ونار ، وهواء ، وجوهر ، وعرض .

بل إن أول شاهد عليه هو أنفسنا وأجسامنا وأوصافنا ، ثم محسوساتنا بالحواس الخمس ، ثم مدركاتنا بالعقل والبصيرة ، وجميع ما فى العالم شواهد ناطقة ، وأدلة شاهدة بوجود خالقها ومدبرها ومصرفها ومحركها ، وهى دالة على علمه وقدرته ولطفه وحكمته .

ثم يضرب مثالا بقوله : فإن كانت حياة الكاتب ظاهرة عندنا ، وليس يشهد لها إلا شاهد واحد وهو ما أحسسنا به من حركة يده ، فكيف لا يظهر عندنا مالا يتصور في الوجود شيء داخل نفوسنا وخارجها إلا وهو شاهد

عليه ، وعلى عظمته وجلاله .

إذ أن كل ذرة فإنها تنادى بلسان حالها أنه ليس وجودها بنفسها ، ولا حركتها بذاتها ، وإنما تحتاج إلى موجد ومحرك لها ، كما نعلم أن يد الكاتب لم تتحرك بنفسها .

ولكن لما لم يبق فى الوجود شيء مدرك ومحسوس ، ومعقول ، وحاضر وغائب ، إلا وهو شاهد ومعروف عظم ظهوره ، فقد انبهرت العقول ودهشت عن إدراكه .

وما تقصر عن فهمه عقولنا فله سببان :

أحدهما : خفاؤه فى نفسه وغموضه .

والآخر : ما يتناهى وضوحه .

ومثل ذلك الخفاش يبصر بالليل ، ولا يبصر بالنهار ، لا لخفاء النهار واستتاره ولكن لشدة ظهوره .

فإن بصر الخفاش ضعيف ، يبهره نور الشمس إذا أشرقت ، فتكون قوة ظهوره (أى النور) مع ضعف بصره (أى الخفاش) سببا لامتناع إبصاره ، فلا يرى شيئا إلا إذا امتزج الضوء بالظلام وضعف ظهوره .

فكذلك عقولنا ضعيفة ، وجمال الحضرة الإلهية في نهاية الإشراق والاستنارة ، وفى غاية الاستغراق والشمول ، حتى لم يشذ عن ظهوره ذرة من ملكوت السموات والأرض . فصار ظهوره سبب خفائه .

فسبحان من احتجب بإشراق نوره ، واختفى عن البصائر والأبصار

بظهوره .

وقال الإمام القاسمى أيضا أن معرفة الله المكتسبة هي معرفة توحيده ، وصفاته وما يجب أن يثبت له من الصفات ، وما يجب أن ينفى عنه .

وهذه المعرفة هي التى دعا الأنبياء عليهم الصلاة والسلام إليها ، وحثوا عليها ، ولهذا قالوا كلهم : قولوا لا إله إلا الله .

ولم يدع أحد من الرسل إلى معرفة الله تعالى ، بل دعا إلى توحيده ، فإن طريق معرفة الإنسان ربه هى أن يعرف أجناس الموجودات : جواهرها وأعراضها المحسوسة والمعقولة ، ويعرف أثر الصنعة فيها ، وأنها محدثة و أن محدثها ليس إياها ولا مثل لها.

وبهذا النظر قال أبو بكر الصديق رضي الله عنه : سبحان من لم يجعل للخلق سبيلا إلي معرفته إلا بالعجز عن معرفته .

ولهذا قال عليه الصلاة والسلام (تفكروا فى آلاء الله ، ولا تفكروا فى ذات الله) .

وقال (من قال لا إله إلا الله مخلصا ، دخل الجنة) .

ويحكى أنه لما قدم ابن صبيغ المدينة المنورة وجعل يسأل عن متشابه القرآن ، أرسل إليه أمير المؤمنين ، عمر بن الخطاب رضى الله عنه ، وقد أعدله عراجين النخل ، فقال من أنت ؟ قال : عبد الله بن صبيغ ، فأخذ عمر عرجونا من تلك العراجين فضربه - واختلفت الروايات فى طريقة ضربه - ثم رده إلى أرضه ، وكتب إلى أبى موسى الأشعرى : أن لا يجالسه أحد من

المسلمين .

موقف السلف من صفات الله :

جاء القرآن بآيات كثيرة فى شأن الألوهية ، منها ما يدعو إلى الإيمان بأن الله واحد لا شريك له من حيث الذات والفعل ، فى خلق الأكوان . ومنها ما يصفه بصفات كثيرة ، كالحياة ، والقدرة ، والعلم ، والإرادة ، والسمع والبصر ... وما إلى ذلك .

وقد آمن صحابة النبى صلى الله عليه وسلم بما جاء فى القرآن والسنة متعلقا بالذات والصفات ، إيمانا لا تشوبه شائبة ما ، لأنهم أدركوا زمان الوحى ، وشرف صحبة صاحبه ، فأزال نور الصحبة عنهم ظلام الشكوك والأوهام .

وقد أظهرنا "المقريزى" في خططه على موقف صحابة النبى صلى الله عليه وسلم من مسألة الذات والصفات قائلا :

لم يرد قط عن طريق صحيح ولا سقيم . عن أحد من الصحابة رضى الله عنهم ، علي اختلاف طبقاتهم ، وكثرة عددهم ، أنه سأل رسول الله عليه الصلاة والسلام عن معنى شيء مما وصف الرب سبحانه وتعالي به نفسه الكريمة فى القرآن الكريم ، أو جاء على لسان نبيه محمد عليه الصلاة والسلام .

ولم يفرق أحد من السلف بين صفة ذات وصفة فعل ، كما فرق المتكلمون فيما بعد بين ما يسمى :

بالصفات الذاتية : وهي ما يوصف بها الله ، ولا يوصف بضدها نحو القدرة والعظمة والعزة وغيرها . والصفات الفعلية : التي يجوز أن يوصف الله بضدها ، كالرضا والرحمة والسخط والغضب ونحوها وذلك كما جاء فى تعريفات الجرجانى .

وإنما أثبتوا لله تعالى صفات أزلية من العلم والقدرة والحياة والإرادة والسمع والبصر والكلام والجلال والإكرام والجود والإنعام والعزة والعظمة .

وقد ساقوا الكلام فى الصفات سوقا واحدا .

وقد أثبتوا رضى الله عنهم ما أطلقه الله سبحانه على نفسه الكريمة من الوجه واليد ونحو ذلك من نفى مماثلة المخلوقين .

فأثبتوا رضى الله عنهم (الصفات) بلا تشبيه ، ونزهوا الله من غير تعطيل ، ولم يتعرض أحد منهم إلي تأويل شيء من هذا ، ورأوا جميعهم إجراء (الصفات) كما وردت .

وذهب ابن حزم فى كتابه (الفصل) إلي أبعد من ذلك حيث يقول :

وأما إطلاق لفظ الصفات لله تعالى عز وجل فمحال لا يجوز ، لأن الله تعالى لم ينص قط في كلامه المنزل على لفظه الصفات ، ولا لفظ الصفة ، ولا حفظ عن النبى عليه الصلاة والسلام بأن الله تعالى ذو صفة وصفات .

ولفظ الصفة أو الصفات لم يقل به أحد من الصحابة رضى الله عنهم ولا أحد من خيار التابعين ، ولا أحد من خيار تابعى التابعين .

وأكد أنه لا يجوز القول بلفظ الصفات ولا اعتقاده ، فهي بدعة منكرة . وقد سبق تفصيل ذلك .

فالسلف رحمهم الله قد نقلوا إلينا القرآن العظيم وأخبار رسول الله صلى الله عليه وسلم نقل مصدق لها ، مؤمن بها ، غير مرتاب فيها ولا شك فى صدق قائلها . ولم يفسروا ما يتعلق بالصفات بتأويل ولا غيره . ولم يشبهوا الله بصفات المخلوقين .

إذ لو فعلوا شيئا من ذلك لنقل عنهم ، ولم يجز أن يكتم ذلك كلية ، إذ أنه لا يجوز التواطؤ على كتمان ما يحتاج إلي نقله ومعرفته .

بل بلغ من مبالغتهم فى السكوت عن هذا أنهم كانوا إذا رأوا من يسأل عن المتشابه بالغوا فى كفه وزجره ، تارة بالقول العنيف ، وتارة بالضرب ، وتارة بالإعراض الدال على شدة الكراهة لسائله .

لذلك - كما سبق - ، لما بلغ عمر رضى الله عنه أن صبيغا يسأل عن المتشابه ، أعد له عراجين النخل ، ثم أمر به ، فضرب ضربا شديدا وبعث به إلى البصرة ، وأمرهم ألا يجالسوه ، فكان بها كالبعير الأجرب ، لا يأتى مجلسا إلا تفرقوا عنه .

كذلك نجد أن كل من نهج منهج السلف لا يفسرون ، ولا يكيفون صفات الله كالاستواء على العرش والنزول والمجىء والغضب والمحبة وغير ذلك من الصفات . فلما سئل رضى الله عنه عن صفات الله تعالى قال : حرام علي العقول أن تمثل الله تعالى ، وعلى الأوهام أن تحده ، وعلى

الظنون أن تقطع ، وعلى النفوس أن تفكر ، وعلي الضمائر أن تتعمق ، وعلى الخواطر ، أن تحيط وعلي العقول أن تعقل إلا ما وصف الله به نفسه أو جاء على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم . وقال الإمام أحمد رضى الله عنه : لا يوصف الله تعالى إلا بما وصف به نفسه ، ووصفه به رسوله صلى الله عليه وسلم ، لا نتجاوز القرآن والحديث . وقال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله : مذهب السلف أنهم يصفون الله تعالي بما وصف به نفسه ، وبما وصفه به رسوله صلى الله عليه وسلم ، من غير تحريف ولا تعطيل ، ومن غير تكييف ولا تمثيل . فالمعطل يعبد عدما ، والممثل يعبد صنما ، والمسلم يعبد إله الأرض والسماء . والله أعلم .

وعن مالك بن أنس رضى الله عنه ، عندما قيل له : يا أبا عبد الله : (الرحمن علي العرش استوى) ، كيف استوى ؟ أنه أطرق ، وعلاه الرحضاء - أي العرق - ثم رفع رأسه وقال : الاستواء غير مجهول ، والكيف غير معقول ، والإيمان به واجب ، والسؤال عنه بدعة .

ويقول المعترض على مذهب السلف إن الله تبارك وتعالى قال (نزل به الروح الأمين . علي قلبك لتكون من المنذرين . بلسان عربي مبين) كذلك قال تعالي (حم . والكتاب المبين . إنا جعلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون) . فهل يجوز القول: استوى بلا كيف بعد قوله تعالى (مبين) ، (لعلكم تعقلون) ؟

وهل يجوز حمل اللفظ (فى الصفات) على ظاهره مما يجعلنا لا نعقل من هذه الصفات إلا مثل صفاتنا ، لأن القرآن نزل بلغة العرب ، فالصفات

قوالب لمعاني مفهومة معقولة مبينة للموصوف معينة له ؟

ومعنى (بلا كيف) : أنه ما تبين لنا ولا عقلناه ، وكأن الله قد خاطبنا بما لا نتبينه ولا نعقله .

لكن الحقيقة أن هذا الكلام حق أريد به باطل ، لأن الصفات تكون على ظاهرها في حق الله تبارك وتعالى كما يليق بجلاله وعظمته ، لأن الصفات تابعة للذات ، وذات البارىء سبحانه وتعالى غير معلومة للبشر .

والعلم بكيفية الصفة مستلزم للعلم بكيفية الموصوف ، فكيف يمكن أن يعلم كيفيته ؟ وإنما نعلم الذات والصفات من حيث الجملة على الوجه الذى ينبغى لذلك الموصوف .

ونحن نقول عن شىء: ابتلعه الموج ، وعن آخر : ابتلعه الحوت . ونقول عن شىء: التهمته النيران ، وعن آخر التهمه السبع . وشتان بين كيفية ابتلاع وابتلاع ، وبين كيفية التهام والتهام . فلم ننكر أن تكون كيفية استواء الله سبحانه وتعالى على العرش غير معلومة ؟

خلاصة مذهب السلف في الصفات :

إثبات الصفات بلا كيف ولا تمثيل حتى لا توهم بالتشبيه والتمثيل .

ويمكن القول بأن مذهب السلف : حق بين باطلين ، التمثيل والتعطيل وهو سنة بين بدعتين فإن من الناس من حمل النصوص على التمثيل والتشبيه فضل وأضل ، ومنهم من حملها على التحريف والتعطيل فانفصل عن الحق .

والسلف رحمهم الله أثبتوا النصوص (آيات الصفات) واعتقدوها بلا تكييف منهم، يقولون إثبات وجود ، لا إثبات كيفية أو تكييف وتحديد . ولهذا كانوا يرون إمرارها (أى آيات الصفات وأخبارها) دون التعرض لمعانيها وأسرارها . ويرون أن تفسيرها هو : إمرارها وقراءتها كما أتت فى الذكر القرآنى والحديث الصحيح عن النبى صلى الله عليه وسلم من غير تأويل لها ولا تفكير فى معانيها فإن ذلك ليس مما كلفوا به ، ولا فى وسعهم أن يعرفوه .

وقال أبو حامد الغزالى في كتابه (إلجام العوام) في الباب الأول منه : إن الحق الصحيح الذى لا مراء فيه عند أهل البصائر هو مذهب السلف . وهو الحق عندنا ، وكل من بلغه حديث من هذه الأخبار من علوم الخلق يجب عليه سبعة أمور : التقديس ثم التصديق ثم الاعتراف بالعجز ثم السكوت ثم الكف ثم الإمساك ثم التسليم لأهل المعرفة.

فأما التقديس فهو : تنزيه الرب عن الجسمية وتوابعها .

والتصديق : الإيمان بقوله صلى الله عليه وسلم وأن كل ما ذكر حق، وهو فيما قاله صادق ، وأنه حق على الوجه الذى قاله وأراده .

والاعتراف بالعجز : الإقرار بأن معرفة مراده ليس علي قدر طاقته ، وإن ذلك ليس من شأنه وحرفته .

السكوت : عدم السؤال عن معناه ، وعدم الخوض فيه ، مخاطرا بدينه ، وأنه يوشك أن يكفر لو خاض فيه من حيث لا يشعر .

الإمساك : عدم التصرف في تلك الألفاظ بالتصريف والتبديل بلغة أخرى والزيادة فيها والنقصان منها والجمع والتفريق ، بل عدم النطق إلا بذلك اللفظ وعلى ذلك الوجه من الإيراد والإعراب والتصرف والصيغة .

الكشف : أي كف باطنه عن البحث عنه والتفكير فيه .

التسلم لأهل المعرفة : عدم الاعتقاد أن ذلك إن خفي عليه لعجزه فقد خفي عن الرسول صلى الله عليه وسلم ، وعلى الأنبياء ، أو على الصديقين والأولياء .

ما معنى التأويل ؟ ومتى يلزم ؟

قال الإمام ابن رشد فى كتابه (فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال) أنه إذا كان ظاهر النطق فى الشريعة مخالفا لما أدى إليه البرهان ، طلب تأويله ، أى تأويل النقل بالعقل

ومعنى التأويل هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية (الظاهرة) إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب فى التجوز من تسمية الشيء بشبيهه أو سببه أو لاحقه أو مقارنه ، أو غير ذلك من الأشياء التى عددت في تعريف أصناف الكلام المجازى .

وقال أنه إذا كان الفقيه(١) يفعل هذا فى كثير من الأحكام الشرعية ، فالأحرى أن يفعل ذلك صاحب العلم بالبرهان وعلى حد قوله « الفقيه إنما عنده قياس ظنى، والعارف عنده قياس يقينى» .

ويؤكد أن كل ما أدى إليه البرهان ، وخالفه ظاهر الشرع ، فإن ذلك الظاهر يقبل التأويل على حسب التأويل العربى ، وهذه القضية لا يشك فيها مسلم ، ولا يرتاب فيها مؤمن .

وأكد أن ازدياد اليقين بهذه القضية ، وهي الجمع بين المعقول والمنقول يتحقق إذا ما اعتبرنا الشرع ، وتصفحنا سائر أجزائه ، فما من منطوق به فى الشرع مخالف بظاهره لما أدى إليه بالبرهان ، إلا ويوجد فى ألفاظ

(١) هذا قياس مع الفارق لأن تأويل الفقهاء في الفروع أما تأويل علماء الكلام ففى الأصول .

الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل أو يقارب أن يشهد .

وقال الإمام ابن تيمية إن العقل الصريح موافق للرسول دائما ، لا يخالفه أبدا ، فإن الميزان مع الكتاب « والله أنزل الكتاب بالحق والميزان » .

وقال القاسمى فى كتابه دلائل التوحيد إن قاعدة تأويل النقل بالعقل إذا أوهم ظاهره خلافه ، قاعدة اتفق عليها الأئمة كافة بلا استثناء .

فمنهم من استخدم هذه القاعدة إلا فيما يتعلق بالصفات ، إذ رأى أن الصفات ليست مما يوهم ظاهره محالا ، ذهابا إلى أن الظاهر ، الذى هو الحقيقة الوصفية ، يعتبر بحسب المنسوب إليه ، فليس ظاهر ما يضاف إليه تعالى حقيقة هو ظاهر ما ينسب إلى البشر حقيقة ، حتي يؤول بالمجاز ، فيلزم التعطيل ، فكما أن ذاته لا تشبه الذوات الأخرى ، فكذلك صفاته .

ورأيهم فى الصفات : إثبات بلا تشبيه وتمثيل : وتنزيه بلا تأويل وتعطيل وهو مذهب السلف .

وأما من غير باب الصفات ، فما ورد ظاهره يوهم محالا عند العقل ، فإنهم جنحوا إلي التأويل فيه ، أي تأويل النقل بالعقل ، ورده إليه ، فعلى سبيل ما أوله السلف :

آية « وهو معكم أينما كنتم » بالعلم .

وآية « ما يكون من نجوى ثلاثة إلا وهو رابعهم » بالعلم .

وآية « ونحن أقرب إليه من حبل الوريد » بالعلم أو بالملائكة .

وحديث « لا يزال عبدى يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه ، فإذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به ، .... » .

بحفظ حواسه عن المآثم والمعاصى .

وحديث « من تقرب إلى شبرا ، تقربت منه ذراعا » على التشبيه والتمثيل بالمتقرب بالطاعة ، والمتقرب إليه بالثواب .

وحديث « مرضت فلم تعدنى » بمرض عبد الله .

وحديث « إنك لوعدته لوجدتنى عنده » أى وجدت رحمتى ورضوانى .

وقد حصل الإجماع علي تأويل ما سبق بالعقل .

ومنهم من استخدم قاعدة التأويل فى كل ما خالف ظاهره العقل ، حتى فى باب الصفات ، وهذا هو مذهب الخلف .

ويقول البيهقى فى باب الصفات فى كتابه "الأسماء والصفات"

(لا يجوز إثبات الصفات إلا أن يكون بكتاب ناطق ، أو خبر مقطوع بصحته ، فإن لم يكونا ففيما ثبت من أخبار الأحاديث المستندة إلى أصل فى الكتاب أو فى السنة المقطوع بصحتها ، أو بموافقة معانيها ، وما كان بخلاف ذلك ، فالتوقف عن إطلاق الاسم به هو الواجب ، ويتأول حينئذ على ما يليق بمعاني الأصول المتفق عليها من أقاويل أهل الدين والعلم ، مع نفى التشبيه فيه ، هذا هو الأصل الذى يبنى عليه الكلام) .

الوجه والنور والعينين :

ورد إثبات هذه الصفات لله تعالى فى كثير من الآيات ، حيث قال تعالى : « كل من عليها فان ، ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام » ، كل شىء هالك إلا وجهه » .

« اصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم بالغداة والعشى يريدون وجهه » .

« وما آتيتم من زكاة تريدون وجه الله» ، « إنما نطعمكم لوجه الله » ، « والذين صبروا ابتغاء وجه ربهم » .

« ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله » .

وقد ورد إثبات الوجه لله تعالى في عدة أحاديث حيث قال صلى الله عليه وسلم فى دعائه :

« وارزقنى لذة النظر إلي وجهك » ، « من استعاذ بالله فأعيذوه ، ومن سألكم بوجه الله فأعطوه » .

« لا ينبغى لأحد أن يسأل بوجه الله شيئا إلا الجنة »

ومذهب السلف فى هذه الآيات والأحاديث ، هو الإيمان بها والسكوت عن تأويلها ، مع اعتقاده تنزيه الله تعالى عن سمات الحوادث .

ومذهب الخلف هو أنها مصروفة عن ظاهرها المتعارف فى حقنا ، لقوله تعالى « ليس كمثله شىء » ويثبتون المعنى المراد منها فى حقه تعالى على ما تقتضيه لغة القرآن .

فيكون تأويل الوجه على عدة أوجه منها :

وجه الله هو الذات (الحق) فى الآية : « كل شىء هالك إلا وجهه » .

كل شىء هالك ولا يبقى غير حقيقة الله تعالى ، أو غير ذات الله تعالى . لأن وجود ماسواه سبحانه - لكونه ليس ذاتيا ، بل مستند إلى الواجب تعالى في كل آن - قابل للعدم وعرضة له ، فهو كلا وجود .

والكلام هنا من قبيل التشبيه البليغ لأن قوله « كل شىء هالك » أى كالهالك .

والوجه بمعنى الذات مجازا مرسل وهو مجاز شائع ، وهو يختص بما شرف من الذوات .

ويقال : فعلت ذلك لوجهك : أى فعلته لك ، وقد كنى عن الذات بالوجه ، لأنه المرئى الظاهر من الإنسان غالبا .

وكذلك وصف الوجه بذي الجلال والإكرام في الآية : « كل من عليها فان ، ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام » وفى الحديث « ياذا الجلال والإكرام » .

وكذلك يتعين صرف الوجه إلي الذات لقوله تعالى « ويبقى وجه ربك » « كل شىء هالك إلا وجهه » .

وجه الله هو العمل الصالح الذى نتوجه به إليه عز وجل : « كل شيء هالك إلا وجهه » والاستثناء هنا لأن العمل المذكور قد كان فى حيز العدم ، فلما فعله العبد ممتثلا أمره تعالى ، أبقاه جل شأنه له ، إلي أن يجازيه عليه

أو أن العمل الصالح - بالقبول - صار غير قابل للفناء ويكون المعنى :

كل شيء من أعمال العباد هالك وباطل ، إلا الصالح منه وما أريد به وجهه تعالى .

وجه الله هو الرضا : « يريدون وجهه » ، « إنما نطعمكم لوجه الله » فالمراد هو تحصيل رضاه تعالى لأن الإرادة فى قوله « يريدون وجهه » لا تتعلق بحصول نفس الذات بمجردها ، ولا نفس ظاهر الوجه بمجرده ، وإنما تتعلق بحصول مراد لهم ، ألا وهو رضاه عنهم ، وعبر عن الرضا بالوجه .

وجه الله هو قبلة الله : « ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله » فقد حكى أن الشافعى رضى الله عنه قال فى هذه الآية : يعنى والله أعلم : فثم الوجه الذى وجهكم الله إليه .

وكذلك تأويل النور على أنه الحق « الله نور السموات والأرض » يعنى أنه حق أهل السموات والأرض ، وهذا نظير قول العرب إذا سمعوا قول القائل حقا : كلامك هذا عليه نور أى حق .

وفى الدعاء « أسألك بجلالك ونور وجهك » أى أسألك بجلالك وحق وجهك ، والحق هو المتحقق كونه ووجوده .

والنور أيضا هو الذى لا يخفى على أولياء الله بالدليل ، ويصح رؤيته بالإبصار ، ويظهر لكل ذى لب بالعقل فيكون - كما قال البيهقى - « أسألك بجلالك ونور وجهك » راجعا فى النور إلى أحد هذين المعنيين .

أما عن العين كصفة لا من حيث هي حدقة فقد قال تعالى :

« ولتصنع على عينى » ، « فإنك بأعيننا » ، « واصنع الفلك بأعيننا » ، « تجرى بأعيننا » .

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « ما بعث نبى إلا وقد أنذر أمته الأعور الكذاب ، ألا أنه أعور ، وأن ربكم ليس بأعور ، بين عينيه مكتوب كافر » .

قال البيهقى : من أصحابنا من حمل العين المذكورة فى الكتاب على الرؤية .

« ولتصنع على عينى » أى بمرأى منى .

« واصبر لحكم ربك فإنك بأعيننا » أى بمرأى منا ، وكذلك قوله تعالى « تجرى بأعيننا » .

وقد يكون ذلك من صفات الذات وتكون صفة واحدة ، والجمع فيها على معنى التعظيم .

ومنهم من حملها على الحفظ ، وزعم أنها من صفات الفعل ، والجمع فيها شائع . والله أعلم .

اليد والكف واليمين ، والأصابع :

ورد إثبات اليد لله تعالى فى عدد من الآيات ، حيث قال الله تعالى :

« بل يداه مبسوطتان » ، « يد الله فوق أيديهم » ، « ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدى » ، « أو لم يروا أنا خلقنا لهم مما عملت أيدينا أنعاما » ، فسبحان الذى بيده ملكوت كل شيء » ، « والسماء بنيناها

بأيـــد » ، والأرض جميعا قبضتـه يوم القيامة ، والسموات مطويات بيمينه » .

كما ورد في عدة أحاديث منها : « يطوى الله عز وجل السموات يوم القيامة ، ثم يأخذهن بيده اليمنى ، ثم يقول : أنا الملك ، أين الجبارون ؟ أين المتكبرون ؟ » ، من تصدق بعدل ثمرة من كسب طيب ، ولا يقبل الله إلا الطيب ، فإن الله يتقبلها بيمينه ، ثم يربيها لصاحبها كما يربى أحدكم فلوه حتي تكون مثل الجبل » ، « كلتا يديه يمين » .

وفى حديث عبد الله بن مسعود قال : جاء حبر إلى النبى صلى الله عليه وسلم فقال يا محمد (أو يا أبا القاسم) : إن الله يمسك السموات يوم القيامـــة على أصبع ، والجبال والشجر على أصبع ، والماء والثرى على أصبع ، وسائر الخلق على أصبع ، ثم يهزهن فيقول : أنا الملك .. أنا الملك وضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم تعجبا مما قال الحبر تصديقا له ثم قرأ « وما قدروا الله حق قدره ، والأرض جميعا قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه ، سبحانه وتعالى عما يشركون » .

وقد اتفقت الأمة على أن اليد فيما ذكر ونحوه مصروفة عن ظاهرها ، لأن الله تعالى منزه عن الجارحة ، لقوله تعالى « ليس كمثله شيء » واختلفوا في بيان المراد منها .

والخلف يقولون أن المراد منها القدرة والنعمة ، وليس المراد منها الجارحة ، لأنه قد ثبت بالدليل العقلى والنقلى تنزيهه تعالى عن الجوارح ، لما فيها من التجزؤ المؤدى إلى التركيب المحال على الله .

قال أبو الحسن الأشعرى : أن اليد صفة قائمة بذات الله ، وهى صفة سوى (غير) القدرة ، من شأنها التكوين على سبيل الاصطفاء ، والذى يدل عليه أنه تعالي جعل وقوع خلق آدم بيديه علة لكرامة آدم واصطفائه ، فلو كانت اليد عبارة عن القدرة لامتنع كونه على الاصطفاء لأن ذلك حاصل في جميع المخلوقات فلابد من إثبات صفة أخرى وراء القدرة يقع بها الخلق والتكوين على سبيل الاصطفاء .

وأكثر العلماء زعموا أن اليد فى حق الله تعالى عبارة عن القدرة وعن النعمة .

فإن قيل هى القدرة ، فقدرة الله واحدة ، ونص القرآن ناطق اليدين تارة ، وإثبات الأيدى تارة أخرى .

وإن قيل هي النعمة فنص القرآن ثابت بإثبات اليدين ونعم الله غير محدودة ، كما قال تعالى «وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها» .

والنصوص كثيرة ولكنها متفقة على أن الله تعالي منزه عن الجارحة وأن اليد تأتى لمعان مجازية يراد منها فى الآيات والأحاديث ما يليق بجلال الله تعالي ، حسبما يقتضيه السياق .

فغل اليد وبسطها مجاز عن محض البخل والجود من غير قصد فى ذلك إلى إثبات يد وغل وبسط كما قال تعالى « ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك » أى لا تبخل وتمسك يدك عن الإنفاق .

كما يستخدم اللفظ فى شخص لا يعطى عطاء قط ولا يمنعه إلا بإشارته من غير استعمال يد وبسطها وقبضها ، حتي ولو كان مقطوع اليدين إلي المنكب

وأعطى عطاء جزيلا لقالوا عنه ما بسط يده بالنوال .

كذلك قيل : بسط اليأس كفيه فى صدرى ، فجعل لليأس الذى هو من المعانى لا من الأعيان ، كفين .

وتثنية اليد في قوله تعالى : « بل يداه مبسوطتان » كناية عن سعة الجود والكرم .

تأويل اليد بالنعمة : كقولنا : لفلان عندى يد أشكره عليها ، أو لفلان عندى يد أشكرها .

وحسن المجاز هنا لأن ، عطاء النعمة إنما يكون باليد ، فإطلاق اليد على النعمة إطلاق لاسم السبب على المسبب .

وقوله عن آدم « خلقت بيدى » تكون الباء هنا للإضافة مثل قول أحدهم خرجت بسيفى ، أي خرجت ومعي سيفي ، خلاف قوله قطعت بسيفى ، فيكون السيف مستعملا فى القطع .

وتثنيتهما بحسب الجنس ، أى خلق آدم وأنعمت عليه بنعمة الدين ونعمة الدنيا ، نعمتى الظاهرة ونعمتى الباطنة ، ونعمة الشدة ونعمة الرخاء ، نعمة النفع ونعمة الدفع .

وقد يكون المراد بالتثنية المبالغة فى وصف النعمة ، مثل قول لبيك معناه إقامة على طاعتك بعد إقامة ، وكذلك سعديك : معناه مساعدة بعد مساعدة ، وليس المراد منه طاعتين ولا مساعدتين ، فكذلك الآية : « بل يداه مبسوطتان » المعنى فيها أن النعمة متظاهرة متتابعة ليس كما ادعى

اليهود من أنها مقبوضة ممتنعة .

تأويل اليد بالقدرة ، (القوة) : يد السلطان فوق يد الرعية : أي قدرته غالبة علي قدرتهم .

وكذلك قولنا ، لا يد لك بهذا ، لسلب كمال القدرة .

وتفسر اليد بالقدرة لأن غالب قدرة الإنسان في تصرفه بيده ، وأن كمال حال اليد إنما يظهر بصفة القدرة ، ولما كان المقصود من اليد حصول القدرة ، أطلق اسم اليد على القدرة .

وقد تثنى ، كقولنا : مالك بذلك يدان ، وفى الحديث عن يأجوج ومأجوج (ما لأحد يدان بقتالهم) وقد تجمع أيضا « أولى الأيدى والأبصار » أى ذوى القوة والعقول .

تأويل اليد بالملك : هذه الضيعة فى يد فلان (أى فى ملكه) .

وقد قال تعالى « الذى بيده عقدة النكاح » أى الذى يملك عقدة النكاح

تأويل اليد بمزيد العناية وشدة الاختصاص : كقوله تعالى « لما خلقت بيدى » فالمراد تخصيص آدم عليه السلام بهذا التشريف ، فإنه تعالي هو الخالق لجميع المخلوقات ، فقد أنعم على آدم في خلقه بإيجاده وتكريمه ، ولا شك أن الاعتناء بخلق آدم حاصل بإيجاده وجعله خليفة ، وتعليمه الأسماء وإسكانه الجنة ، وأمر الملائكة بالسجود له ، فلذا خص آدم بما يدل على مزيد الاعتناء بقوله تعالى « لما خلقت بيدى » وقوله تعالى « مما عملت أيدينا أنعاما » فقد ميزها الله باعتبار ما جعل فى خلقها من المنافع المعدومة فى غيرها .

تأويل اليـد بزيادة التـأكيد : قـال تعـالى « فـقدمـوا بين يدى نجـواكم صدقة » «بين يدى رحمته» فإن النجوى والرحمة ليس لهما هذان العضوان .

وقـال البيهقى فى باب الصفـات في كتـابه عن الأسمـاء والصفـات قـال رسول الله صلى الله عليه وسلم :

« إن الله عـز وجل خلق ثلاثة أشـيـاء بيـده : خلق آدم بيـده ، وكـتب التوراة بيـده ، وغـرس الفردوس بيده ، ثم قـال : وعـزتى لا يسكـنهـا مـدمن خمر ولا ديوث » فقالوا يار سول الله قد عرفنا مدمن الخمر فما الديوث ؟ قال صلى الله عليه وسلم الذى ييسر لأهله السوء » .

« كتب ربكم تبـارك وتعـالي على نفسـه بيـده قـبل أن يخلق الخلق : أن رحمتى تسبق - أو سبقت - غضبى » .

وفي غير هذه المواضع فإن اليد تكون بمعني :

القوة : « واذكر عبدنا داود ذا الأيدى » .

الملك والقدرة : « قل إن الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء » .

النعمة : كم يد لى عند فلان ، أى كم من نعمة لى قد أسديتها إليه .

الصلة : « مما عـملت أيدينا أنعـامـا » أي مما عـملنا نحن « أو يعـفـو الذى بيده عقدة النكاح » أى الذى له عقدة النكاح .

الجارحة : « وخذ بيدك ضغثا فاضرب به » .

التعظيم : حيث قـال رسول الله صلى الله عليـه وسلم « الأيدى ثلاث : يد الله هى العليـا ، يد المعطى التى تليـهـا يد السـائل السـفلى إلى يوم

القيامة : فاستعفف من السؤال ما استطعت » .

فبذلك أراد ، والله أعلم ، تعظيم أمر الصدقة .

كذلك قوله تعالى : « يد الله فوق أيديهم » أراد تعظيم أمر البيعة .

التأييد والنصرة : يد الله مع القاضى حين يقضى ، يد الله مع القاسم حين يقسم .

أما قوله عز وجل « يا إبليس ما منك أن تسجد لما خلقت بيدى » فلا يجوز أن يحمل على الجارحة لأن البارى جل جلاله واحد لا يجوز عليه التبعيض ، ولا على القوة والملك ، والنعمة ، والصلة ، لأن الاشتراك يقع حينئذ بين وليه آدم وعدوه إبليس فيبطل ما ذكر من تفضيله عليه لبطلان معنى التخصيص ، فلم يبق إلا أن يحملا على صفتين تعلقتا بخلق آدم تشريفا له دون خلق إبليس تعلق القدرة بالمقدور ، لا من طريق المباشرة ، ولا من حيث المماسة .

وكذلك تعلقت بخط التوراة وغرس الكرامة لأهل الجنة وغير ذلك تعلق الصفة بمقتضاها .

فالتخصيص يوجب التفضيل ، والتخصيص يقتضى تعلق الصفة التى تسمى بالسمع يدا بمقتضاها .

<u>وعن القبضة واليمين :</u>

قال تعالى : « والأرض جميعا قبضته يوم القيامة ، والسموات

مطويات بيمينه » .

يقــول البيـهقى : إن اليمين يراد بها اليـد ، والكف أيضا عـبارة عن اليد ، واليد لله تعالي صفة بلا جارحة ، فكل موضع ذكرت فيه من كتاب وسنة صحيحة ، فالمراد بذكرها تعلقها بالكائن المذكور معها - من الطى أو الأخذ أو القبض أو البسط أو المسح أو القبـول أو الانفـاق أو غيـر ذلك - تعلق الصفـة الذاتيـة بمقتضاها من غير مباشرة ولا مماسة ، وليس فى ذلك تشبيه بحال .

والقبضة في غير هذا الموضع قد تكون الجارحة - تعالي الله عن ذلك علوا كبيرا - وقد تكون بمعنى :

الملك والقدرة : ما فلان إلا فى قبضتى: أى إلا فى قدرتى .

الإفناء : فلان قبضه الله : أفناه وأذهبه من دار الدنيا .

فقوله جل ثناؤه « والأرض جميعا قبضته يوم القيامة » يحتمل أن يكون المراد به : والأرض جميعا ذاهبة فانية يوم القيامة بقدرته على إفنائها

« والسموات مطويات بيمينه » ليس يريد به طيا بعلاج وانتصاب ، وإنما المراد به الفناء والذهاب .

فيقال : قد انطوى عنا ما كنا فيه وجاءنا غيره ، انطوى عنا دهر ، بمعنى المضى والذهاب .

وقوله « بيمينه » يحتمل أن يكون أخبارا عن الملك والقدرة ، كقوله « مما ملكت إيمانكم » يريد به الملك « مطويات بيمينه » يريد به مطويات بقسم ، أى أقسم الله ليفنيها .

ويمكن تأويل اليمين بالمحل الجليل كقولنا: فلان عندنا باليمين .

وفى هذا المعنى قال الإمام أبو عبد الله الأبى فى شرحه كمال الأكمال على صحيح مسلم أن الله سبحانه وتعالى يطوى السموات بقدرته ، وكني عن ذلك باليد ، لأنا بها نفعل ، فخاطب الخلق بما تفهم ، وأخرج المعقول إلي المحسوس ليتمكن المعنى في النفس ، ثم أكد فى إيهام الجارحة بذكر اليمين حتي ورد المثال على كماله - وقد كان الشرح علي حديث « يطوى الله عز وجل السموات يوم القيامة ، ثم يأخذهن بيده اليمنى - ثم لما كانت اليمين في العرف يتناول بها ما يحب وبالشمال ما دونه ، ويحاول باليمين ما يصعب و بالشمال ما يخف ، فأضاف السماء إلى اليمين لأنه لا يبعد أن يكون فى السموات ما هو أفضل مما فى الأرض ، لا سيما على القول بتفضيل الملائكة عليهم السلام .

ويؤثر العلامة الخازن الالتزام بمذهب السلف فيقول فى تفسيره ، قال أبو سليمان الخطابى : ليس فيما يضاف إلي الله تعالي من صفة اليدين شمال ، لأن الشمال محل النقص والضعف .

وقد روى « كلتا يديه يمين » وليس عندنا معني اليد الجارحة ، إنما هى صفة جاء بها التوفيق فنحن نطلقها على ما جاءت ، ولا نكيفها ، وننتهى إلى حيث انتهى بنا الكتاب والأخبار المأثورة الصحيحة .

وقال سفيان بن عينية : كل ما وصف الله به نفسه في كتابه العزيز ، فتفسيره تلاوته والسكوت عليه .

وعن الأصابع :

قال البيهقى فى الأسماء والصفات في الكلام على حديث عبد الله بن مسعود قال « جاء حبريل إلي النبى صلى الله عليه وسلم ... إلخ » .

إن الحديث من أحاديث الصفات ، فيصرف الكلام عن ظاهره المحال الموهم الجارحة ، ويكون فيه :

إما الإمساك عن التأويل ، والإيمان به على ما يليق ، ويصرف علمه إلى الله تعالى . كمذهب السلف أو يتأول بأن الأصبع كناية عن كمال الاقتدار فى خلقها على عظمتها بلا تعب .

والناس يذكرون الأصابع فى مثل هذا للمبالغة والاحتقار فيقول أحدهم : بأصبعي أقتل فلانا ، أي لا كلفة على فى قتله .

وقيل يحتمل أن تكون الأصبع اسما لبعض مخلوقاته .

وقيل ربما يريد أصبعا لبعض مخلوقاته ، والقدرة صالحة للجميع

الساق والقدم والرجل :

قال تعالى « يوم يكشف عن ساق ويدعون إلى السجود » .

وروى الشيخان من حديث أبى سعيد الخدرى أن النبى صلى الله عليه وسلم قال « يكشف ربنا عن ساقه فسجد له كل مؤمن ومؤمنة وبقى من كان يسجد فى الدنيا رياء وسمعة ، فيذهب ليسجد ، فيعود ظهره طبقا واحدا » .

وعن أبى هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم قال : « تحاجت النار والجنة ، فقالت النار : أوثرت بالمتكبرين والمتجبرين ، وقالت الجنة : فما لى

لا يدخلنى إلا ضعفاء الناس وسقطهم وعجزهم ، فقال الله للجنة : أنت رحمتى ، أرحم بك من أشاء من عبادي ، وقال للنار : أنت عذابى ، أعذب بك من أشاء من عبادى ، ولكل واحدة منكما ملؤها . فأما النار فلا تمتلىء ، فيضع قدمه عليها فتقول قط قط ، فهنالك تمتلىء وينزوى بعضها إلى بعض » .

وعن أنس أن النبى صلى الله عليه وسلم قال « لا تزال جهنم تقول هل من مزيد حتى يضع فيها رب العزة قدمه » .

قال الإمام فخر الدين الرازى عن « يوم يكشف عت ساق » إن فى تفسير الساق وجوها ، منها :

الشدة : فقد سئل ابن عباس عن هذه الآية فقال إذا خفى عليكم شىء من القرآن فاتبعوه فى الشعر ، أما سمعتم قول الشاعر :

سن لنا قومك ضرب الأعناق وقامت الحرب بنا على ساق

وروى مجاهد عنه قال : هو أشد ساعة في القيامة .

وقد أجمع العلماء على أنه لا يصرف الكلام إلى المجاز إلا بعد تعذر حمله على الحقيقة ، وحيث قامت الدلائل القاطعة على أنه تعالى يستحيل أن يكون جسما فحينئذ يجب صرف اللفظ إلى المجاز ومنه :

أصل الأمر : فإن ساق الشىء : أصله الذى به قوامه ، كساق الشجرة ، أى تظهر يوم القيامة حقائق الأشياء وأصولها .

وقد يكون المعني يوم يكشف عن ساق جهنم ، أو عن ساق العرش . فاللفظ لا يدل إلا على ساق تعين المنسوب إليه .

ويبطل أن المراد بها ساق الله ، لأن الله تعالي منزه عن الجارحة ، ولو كان المراد بها ساق الله ، لعرف الساق لأنها ساق معهودة ، أما لو حملناها على الشدة ، ففائدة التنكير الدلالة على التعظيم كأنه قيل : يوم يكشف عن الساق ، وإنما يحصل بالكشف عن الوجه .

وقال العلامة الصاوى عن « يوم نقول لجهنم هل امتلأت ، وتقول هل من مزيد » بعد ذكر حديث الرجل والقدم .

أن لفظ القدم والرجل فى الحديث من المتاشبه يأتى فيه مذهبان:

السلف ينزهونه تعالى عن الجارحة ، ويفوضون علمه لله تعالى.

والخلف لهم فيها تأويل :

المراد بالقدم والرجل : قوم من أهل النار فى علم الله ، لأن القدم والرجل يطلقان فى اللغة على العدد الكثير من الناس ، فكأنه قال : حتى يضع رب العزة فيها العدد الكثير من الناس الموعدين بها .

وضع القدم والرجل : كناية عن تجلى ذى الجلال عليها فتتصاغر ويضيق وتنزوي فتقول قط قط .

وقال العلامة ابن جماعة في كتاب إيضاح الدليل فى الكلام على قوله « يوم يكشف عن ساق » .

إنه لو ثبت ما روي فى بعض طرق الحديث « عن ساقه » كانت إضافته إضافة خلق وملك ، لا إضافة جارحة ، أي عند شدته التى أوجدها الله في تلك الحالة .

وقال العلامة الخازن عن حديث « لا تزال جهنم يلقى فيها وتقول هل من مزيد ، حتي يضع العرش – أو رب العزة – فيها قدمه . فينزوى بعضها إلى بعض وتقول قط قط » .

إن السلف لا يتكلمون في تأويلها بل يقولون : نؤمن بأنها حق على ما أراد الله ورسوله ، ونجريها على ظاهرها ، ولها معنى يليق به تعالى ، وظاهرها غير مراد .

وأما الخلف فيتأولونها بحسب ما يليق بها :

المراد بالقدم هنا المقدم : وهو سائغ فى اللغة والمعنى : حتى يضع الله فيها من قدمه لها من أهل العذاب وقد يكون المراد قدم بعض المخلوقين فيعود الضمير فى قدمه إلى ذلك المخلوق المعلوم .

ويحتمل أن يكون فى المخلوقات من تسمى بهذه التسمية وخلقوا لها واستحقوها كما قال القاضى عياض .

قال الحافظ بن حجر فى الفتح عن تفسير الحديث السابق :

السلف : تمره كما جاء ولا تتعرض لتأويله ، بل تعتقد استحالة ما يوهم النقص على الله عز وجل .

الخلف : المراد إذلال جهنم ، فإنها إذا بالغت فى الطغيان وطلبت المزيد ، أذلها الله تعالى ، فوضعها تحت القدم ، وليس المراد حقيقة القدم ، والعرب تستعمل ألفاظ الأعضاء فى ضرب الأمثال ، ولا تريد أعيانها ، كقولهم : رغم أنفه ، وسقط فى يده .

وقال ابن حيان فى صحيحه : هذا من الأخبار التى أطلقت بتمثيل المجاورة ، وذلك أن يوم القيامة ، يلقى فى النار من الأمم والأمكنة التي عصى الله تعالى فيها ، فلا تزال تستزيد حتي يضع الرب فيها موضعا من الأمكنة المذكورة فتمتلىء ، لأن العرب تطلق القدم على الموضع .

وقد قال تعالى « أن لهم قدم صدق عند ربهم » يريد موضع صدق .

وقال البدر العينى في الكلام علي حديثى القدم والرجل :

السلف : الإيمان بأنها حق على ما أراد الله ، وأن لها معنى يليق به تعالى وظاهرها غير مراد والخلف : يقولون أن المراد بالقدم : المتقدم ، قدم بعض المخلوقين ، الموضع كما سبق وزاد عما سبق : أنه قد يكون الضمير فى (ساقه) عائد إلى المزيد ، ويراد بالقدم : الآخر ، لأنه آخر الأعضاء ، أى حتى يضع الله آخر (المزيد من) أهل النار فيها .

والخلاصة : أن كلا من السلف والخلف ينزهون الله تعالي عن صفات الحوادث وعن التشبيه وعن التجسيم ويتفقون على الإيمان بالقرآن ، والأحاديث التي جاءت بها الثقات عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فى صفات الرب من غير تشبيه ولا تفسير .

ولكنهم يختلفون فى بيان المعنى المراد من هذه الآيات والأحاديث .

فالسلف رضى الله عنهم يؤمنون بها كما وردت معتقدين أنها مصروفة عن ظاهرها ، لقوله تعالى « ليس كمثله شيء ، وهو السميع البصير » ويفوضون علم المراد منها إلي الله تعالى ، لقوله عز وجل « وما يعلم تأويله إلا الله » وموقفهم بالنسبة لهذه الآيات والأحاديث هو إمرارها كما جاءت

من غير تكييف ولا تشبيه ولا تعطيل ، والظاهر المتبادر إلى أذهان المشبهين منفى عن الله سبحانه وتعالى ، فإن الله لا يشبهه شيء من خلقه وليس كمثله شيء وهو السميع البصير .

وأما الخلف رحمهم الله فيقولون فى هذه الآيات والصفات والأحاديث المتشابهة أنها معروفة المعنى ، وذلك بناء منهم علي كون الوقوف فى الآية الشريفة « والراسخون فى العلم » مستدلين على ذلك بكون القرآن عربيا ، ولغة العرب ناطقة بتلك المعانى .

فمذهب السلف تفويض وتنزيه ، ومذهب الخلف تأويل وتنزيه صحيحان تشهد لهما الأدلة . إلا أن بعض المتأخرين زادوا علي ما قاله السلف حيث قالوا : لابد من إجرائها علي ظاهر فوقعوا فى التشبيه .

أول ظهور فرق التشبيه والتجسيم :

أول ما ظهرت هذه الفرق ظهرت عند قوم من غلاة الشيعة ، والروافض .

وقد وقعوا فى التشبيه نتيجة الغلو أحيانا والتقصير أحيانا أخرى . فأما الغلو فهو تشبيه بعض أئمتهم بالله سبحانه وتعالي ، وأما التقصير فهو تشبيه الله تعالى بواحد من الخلق ولما ظهرت المعتزلة ، والمتكلمون من السلف ، رجعت بعض الروافض عن الغلو والتقصير ، ووقعت في الاعتزال ، بينما بالغ بعض العلماء فى إثبات الصفات إلى حد التشبيه بصفات المحدثات ، أو لجأ إلى التفسير الظاهر فوقع فى التشبيه .

ويمكننا القول بأن فرق المشبهة أو المجسمة صنفان :

* من جعل التشبيه بين ذات الله وبين جسم الإنسان فقال أن الله تعالى جسم وله جوارح وأعضاء من يد وعينين ....

* من جعل التشبيه فى الصفات وذلك بزعم أن إرادة الله حادثة وأن كلامه حادث مثل ما للإنسان .. وأن الله لا يعلم أن الشىء سيكون قبل أن يكون ويحدث ، مثله فى ذلك مثل الإنسان أيضا .

الرأى فى فرق المشبهة والمجسمة :

إن جذور التشبيه والتجسيد تمتد إلى اليهودية والنصرانية ، وأكثر اليهود من المشبهة .

وليس ببعيد أبدا أن يكون هؤلاء المشبهة والمجسمة من أعداء الإسلام والحاقدين عليه قد تظاهروا بالإيمان وأبطنوا الكفر فى قلوبهم ليقوضوا دعائم الدين من داخله ، وليشككوا المسلمين في عقيدتهم ببثهم مثل هذه الآراء والمعتقدات الفاسدة والتي تتنافى مع العقل والدين ولا تدل على أى علم .

أى أن هؤلاء القوم ، كانوا فى أغلب الأحيان قوما من المارقين على الإسلام ، أو من ديانات أخرى ، خاضوا بعقولهم فى مسائل الاعتقاد بغير علم فضلوا وأضلوا .

وقد عبر عنهم أئمة أهل البيت عليهم السلام بأنهم مجوس أو يهود هذه الأمة .

ومن الأسباب التى أوقعت هذه الفرق فى التشبيه والتجسيم :

* أنهم سموا بعض الأخبار (الإضافات) صفات ، وليس كل مضاف

صفة فإنه قال تعالي : « ونفخت فيه من روحى » وليس لله صفة تسمى روحا .

* حملوا الآيات والأحاديث التى من المتشابه الذى لا يعلمه إلا الله تعالى على ظواهرها ، وهل ظاهر الاستواء إلا القعود ، وظاهر النزول والمجىء إلا الانتقال ، وظاهر الصفات الخبرية إلا الجوارح ؟

* أثبتوا لله سبحانه وتعالى صفات ، وصفات الحق جل جلاله لا تثبت إلا بما تثبت به الذات من الأدلة القطعية .

* لم يفرقوا فى الإثبات بين خبر مشهور وحديث مرفوع إلى النبى صلى الله عليه وسلم ، وبين حديث لا يصح أو موقوف على صحابى أو تابعى ، فأثبتوا بهذا ما أثبتوا بهذا .

* تأولوا بعض الألفاظ في موضع مثل قوله « من أتانى يمشى أتيته هرولة » فقالوا ضرب مثلا للإنعام ولم يتأولوها فى موضع مثل النزول والإتيان والمجىء ...

* حملوا الأحاديث علي مقتضى الحس فقالوا : ينزل بذاته وينتقل ويتحول ، فحملوا الأحاديث على الحسيات .

بطلان التشبيه :

قال تعالى « ليس كمثله شىء وهو السميع البصير » .

وعلى سبيل المثال نعرض بعض ما قيل عن الجنة :

عن ابن عباس رضى الله عنهما أنه (ليس فى الدنيا مما فى الجنة إلا الأسماء) .

وقد أخبر الله تعالى « أنه لا تعلم نفس ما أخفى لهم من قرة أعين » .

وقال صلى الله عليه وسلم « يقول الله : أعددت لعبادى الصالحين مالا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر » .

فإذا كان نعيم الجنة وهو خلق من خلق الله ، كذلك ، فما الظن بالخالق سبحانه وتعالي ؟

وقد قال تعالى « ليس كمثله شيء وهو السميع البصير » .

ولذا يجب علينا القول كما قال الإمام الشافعي رضى الله عنه (آمنت بالله ، وبما جاء عن الله ، علي مراد الله ، وآمنت بما جاء عن رسول الله ، على مراد رسول الله) .

بطلان التجسيد :

يستحيل أن يكون الله تعالى جسما لعدة أمور .

* لو كان الله سبحانه جسما ، لزم أن يكون متحيزا ، أى محتاجا إلى حيز ومكان ، والحاجة نقص وفقر ينزه عنه من له الملك والغنى المطلق .

* لو كان الله جسما ، لكان سبحانه حادثا ، والحادث هو الموجود المسبوق بالعدم ، ويكون محتاجا إلى علة توجده ، والله تعالى هو الواجب وهو الغنى بذاته .

* لو كان سبحانه جسما فلابد وأن يكون متناهيا ، والجسم المتناهى يستحيل عليه أن يكون محركا للعالم حركته اللامتناهية أزلا وأبدا .

* قوله سبحانه وتعالى « ليس كمثله شيء وهو السميع البصير » فيه دلالة كافية على نفى كونه تعالي جسما مركبا من الأعضاء والأجزاء ،

وحاصلا فى المكان والجهة .

التنزيه :

كل ما وصف به الله تعالى نفسه من صفاته ، فهي صفات مختصة به ، غير مخلوقة بائنة منفصلة عنه ، ليس له فيها مشارك أو مماثل .

فكما أن ذاته المقدسة لا تماثل شيئا من الذوات ، فكذلك صفاته المختصة والتى وصف بها نفسه أو وصفه بها رسول الله عليه الصلاة والسلام لا تماثل شيئا من الصفات فإنه سبحانه ليس كمثله شىء وهو السميع البصير وهو سبحانه وتعالي أحد صمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد .

فهذان الاسمان العظيمان الأحد ، الصمد يتضمنان تنزيهه عن كل نقص وعيب وتنزيهه فى صفات الكمال أن يكون له مماثل فى شىء منها .

فالأحد سبحانه وتعالى أحد فى ذاته لا يلزمه أن يكون متميزا ولا جوهرا ولا عرضا ، ولا يكون فى المكان والجهة ، والأحد لا يكون له ضد ولا ند .

فهو سبحانه وتعالى أحد فى صفاته ، أحد لا عن أحد ، غير متجزىء ولا متبعض ، أحد غير مركب ولا مؤلف ، أحد لا يشبهه شىء ولا يشبه شيئا ، أحد غنى عن كل أحد .

فالأحد دل على نفى المشاركة والمماثلة ، وأنه ليس كمثله شىء فى صفات الكمال الثابتة .

أما الصمد ، السيد الذى عظم سؤدده ، الخالق للأشياء ، المقصود إليه

في الرغائب ، المستغاث به عند المصائب ، الذى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ، لا معقب لحكمه ولا راد لقضائه ، الماجد الذى لا يتم أمر إلا به ، لا يكافئه من خلقه أحد ، ولا يوصف بصفته أحد والذى يحتاج إليه كل أحد وهو مستغن عن كل أحد .

فالصمد دل على أنه مستحق لصفات الكمال .

ومن لوازم إثبات صفات الكمال نفى النقائص عنه ، فمن ثبت له الكمال التام انتفى النقصان المضاد له .

فالسورة تضمنت كل ما يجب نفيه عن الله ، وتضمنت كل ما يجب إثباته لله .

وفى تنزيهه سبحانه وتعالى فإن كل ما يمدح به من النفى ، لابد أن يتضمن ثبوتا لصفات الكمال ، وإلا فالنفى المحض معناه عدم محض .

والعدم المحض ليس بشىء ولا يعتبر صفة كمال .

ويتضح هذا كما يذكر الله سبحانه وتعالى فى آية الكرسى :

« الله لا إله إلا هو الحى القيوم لا تأخذه سنة ولا نوم »

فنفى أخذ السنة والنوم له مستلزم لكمال حياته وقيومته .

« له ما فى السموات وما فى الأرض ، من ذا الذى يشفع عنده إلا بإذنه » . فنفى الشفاعة عنده إلا بإذنه مستلزم لكمال ملكه وقدرته مع واسع رحمته فنفى الشفاعة مطلقا لا يتضمن ثبوتا لصفات الكمال إذ أنه يعكس صورة القسوة وأيضا إثبات الشفاعة بدون إذن تعطى صورة لرغبة أو لرهبة من الشافع أو من غيره أما نفى الشفاعة عنده إلا بإذنه فهى نفى

لصور النقص السابقة حيث يقول تعالى فى الحديث القدسى « إنكم لن تبلغوا ضري فتضرونى ، ولن تبلغوا نفعى فتنفعونى » .

« يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ، ولا يحطيون بشىء من علمه إلا بما شاء » .

ونفى الإحاطة بشىء من علمه إلا بما شاء فيه إثبات أنه سبحانه وتعالى عالم ، وأن عباده لا يعلمون إلا القدر الذى شاءه ، كما قالت الملائكة « سبحانك ، لا علم لنا إلا ما علمتنا » فهو إثبات أن الذين يعلمون لا ينالون العلم إلا منه .

« وسع كرسيه السموات والأرض ، ولايؤده حفظهما ، وهو العلى العظيم » .

أي لا يثقله ولا يكربه حفظ السموات والأرض ، فهذا النفى يتضمن كمال قدرته فسبحانه المنزه عن الضعف والتعب أو الإعياء كقوله تعالى « ولقد خلقنا السموات والأرض وما بينهما فى ستة أيام ، وما مسنا من لغوب » .

ويختتم الله الآية بقوله وهو العلى العظيم ، سبحانه وتعالى هو الواجب لذاته فكان أعلى من الكل وله الكمال الأعلى في العلم والقدرة والحياة والدوام والجود والرحمة .

وهو سبحانه وتعالى أعظم من كل عظيم مهما بلغ فى علمه وقدرته وسلطانه .

وأيضا قول الله تعالى « لا تدركه الأبصار » أى لا تحيط به الأبصار

ففيه إثبات عظم الرب جل جلاله ، وقالت طائفة أي لا تراه ، وهو ضعيف لأن نفى الرؤية لا مدح فيه ، فإن العدم لا يرى ، وكل نفى لا يستلزم أمرا ثبوتيا فلا مدح فيه ، أما نفى الإحاطة فإن العباد مع رؤيتهم له لا يحيطون به رؤية ، كما أنهم مع معرفتهم به لا يحيطون به علما ، وكما أنهم مع مدحهم له وثنائهم عليه لا يحصون ثناء عليه ، بل هو كما أثنى على نفسه المقدسة .

وكما قال أفضل الخلق ، سيدنا محمد عليه وعلى آله الصلاة والسلام : « لا أحصى ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك » .

مناهج البحث عند المسلمين

يكاد يجمع مؤرخو العلوم الإنسانية على أن وضع مناهج البحث فى مختلف فروع المعرفة الإنسانية على أساس مستمد من الواقع والخبرة إنما هو وليد العصور الإنسانية الحديثة ، وهذا إن صح فليس معناه خلو العصر القديم من وجود الدراسات المنهجية إذ أن العقل الإنسانى لا يستطيع أن يفكر أو أن يستدل بدون أن يكون له منهج معين - يقوم عليه فكره وحركته ولا نستطيع أن ننكر أنه كان للفكر اليونانى وهو يحاول تفسير ظواهر الوجود تفسيرا علميا أو فلسفيا منهج بل مناهج يسير وفقا لها ويتبع كلياتها وجزئياتها .

وأن مسألة المنهج لا تختص بجيل دون جيل أو بفرد دون فرد بل يكاد يكون لكل فرد من الأفراد منهج يسير وفقا له . ويمكن تقسيم المناهج تبعا لهذا إلى قسمين :

المنهج التلقائى ، والمنهج الإدراكى أو الواعي : ومن المنهج التلقائى ينتقل الناس إلي المنهج الإدراكى أو التأملى وبين الاثنين فترة يقضيها الإنسان في تأمل ذاتى لتفكيره وكيف يسير ومتى يحلل ويفصل ويقسم وكيف ومتى يركب ويصل ويجمع وكيف ومتي يتخلص من الأخطاء ويتحقق من صواب الناتج .

وأهم خصائص منهج البحث عند المسلمين أنه منهج إدراكى أو تأملى فقد أدرك مفكرو الإسلام تمام الإدراك أنه لابد من وضع منهج فى البحث يخالف المنهج اليونانى حيث أن هذا المنهج الأخير إنما هو تعبير عن حضارة مخالفة وتصور حضارى مخالف ، ويثبت هذا الحملة العنيفة التى قام بها

العلماء المسلمون على منطق اليونان ، وتاريخ هذه الحملة واضح وضوحا بالغا فى كتابات المسلمين . فإذا أقدموا على وضع المنهج فإنما عن تأمل تام وشعور حقيقى بما يفعلون فلم يكن المنهج الجديد إذن عبارات شاردة ولماحية عابرة وإنما هو بناء منهجي كامل .

نقول ذلك ونؤكد عليه ردا على ما يزعمه البعض من أنه لا توجد مناهج للبحث خاصة بالمسلمين وأن ما عندهم من هذه البضاعة مأخوذ من اليونان فقد كانوا - في زعمهم - عالة على اليونان فى الفلسفة وفي مناهج البحث أيضا . ونحن لا ننكر أخذ فلاسفة المسلمين من اليونان كثيرا من فلسفتهم ومناهج بحثهم إلا أنه يجب أن نقرر جنبا إلي جنب مع هذا أنه كانت للمسلمين فلسفتهم الأصيلة وفكرهم المستقل كما كانت لهم مناهج بحثهم المبتكرة أيضا

والناظر في كتب علماء الأصول وعلماء الكلام سيجد جهود المسلمين وفيرة فى هذا المجال . وسنعرض هنا بعض ما أثبته الإمام الغزالى من أسس وقواعد لمناهج البحث عند المسلمين معتمدين - فقط - علي كتابه « المنقذ من الضلال » الذي كانت له فيه التفاتات منهجية دقيقة نثبت منها ما يلى :

١ - « أساس العلم نبذ التقليد » فأول فرق بين الباحث العالم وبين الجاهل العامى هو اعتماد الأول على ما صح عنده بالبرهان والدليل ، واعتماد الثانى علي ما تلقاه بالتقليد والاتباع . فبينما تجد المعارف والعلوم عند العالم عقلا لا يقبل الشىء إلا بدليله ويكون هذا الدليل كاشفا للمعلوم

على حقيقته ومورثا بذلك يقينا . تجد نفس المعارف والعقول عند المقلد عقلا من نـــوع آخـر لا يرفض ويقـبل بمنطقى الدليل وإنما يقـبل ويرفض بمجـرد التقليد .

ويمكن أن نستفيد من هذه الملاحظة المنهجية شيئا أساسيا فى مسيرتنا العلميـة والثقافيـة هذا الشىء هو أن ندرب عقـولنا على التمـاس أصـول المعارف ومبادئها ومناهج البحث التى اتبعت فى اكتشافها وأن يكون هذا الشـرط حاضـرا بشكل عفـوى في عقـولنا ونحن نتلقى مختلف المعـارف والأفكار والعلوم والنظريات .

٢ - « الاطلاع الواسع شرط فى الاستيعاب والعمق فى التفكير » ذلك أن التــصــدى للأفكار والنظريات الواردة فى أى اخـتــصـــاص من اختصاصات المعرفة الإنسانية يتطلب هذا الاطلاع الواسع ، وكلما زاد اطلاع طالب العلم قل إنكاره وخطؤه فى تقييم الحقائق والحكم عليها . وكلما زاد عكوفه علي التحصيل اكتشف مزيدا فى جوانب النقص والجهل فى علمه وثقافته حتى أنه يرى العالم أحق بكلمة « لا أدرى » من الجاهل .

أما الاطلاع الهزيل فهـو قـرين اهتـزاز التـفكير وصنو سطحيـة النظر وصاحبه بعيد عن الصواب فى أحكامه ومواقفه من قضايا المعرفة والفكر والثقافة إلا أن تكون رمية من غير رام .

٣ - « الاطلاع على المذهب والفكرة شرط فى تأييدها أو معارضتها » ونقصد بالاطلاع الاطلاع الكافى لتجلى الفكرة واتضاحها . وإلا فكل مؤيد أو معارض لفكر أو مذهب يدعى اطلاعه عليه .

ولهذا الاطلاع ميزات ثلاث تنعكس على دراسة المطلع وبحثه لما اطلع عليه .

أولها : أن يكون تأييده أو رفضه موقفا علميا خاليا من الأحكام العامة مدعوما في كلياته وجزئياته بحيثيات الحكم .

ثانيها : أن يكون للبحث وموقفه قيمة علمية تجعله مقبولا ، فهو صادر من باحث يتحمل المسئولية العلمية .

ثالثها : أن يكون ما ذهب إليه من نتائج مبنيا على يقين واطمئنان - لا يشوبه تخوف من ظهور بطلانه وسقوطه .

أما البحث المؤسس على الجهل بالفكرة المبحوثة فلا يحمل أى قيمة علمية ولا يخلو من هزيمة فكرية .

٤ - « لا يكفى الاطلاع على الأفكار حتى يرافقه الفهم الصحيح لها » . وأكثر ما يحصل سوء الفهم لآراء الغير عندما ينظر فيها الناظر وهو مشحون لصالحها أو ضدها ، فيري فيها مالا يراه الباحث الموضوعى النزيه ويقول النص مالم يقصد إليه كاتبه منه . وكم عانى الفكر الإنسانى من هذا الصنف الذين أساءت طرقهم في البحث والنقد إساءة بالغة ولم يسلم من هذه الإساءة حتى كلام الله تعالى .

٥ - « الفهم الصحيح للأفكار والمذاهب يستلزم الإطلاع عليها من مؤلفات أصحابها أو ممن أجاد الترجمة عنهم »

فكل علم من العلوم له مصادر أساسية يؤخذ منها وتكون بقية المصادر والمراجع في موضوعه فروعا وشروحا لها فمن توفير الجهد وحسن الفهم لهذه

العلوم النظر فى مصادرها الأساسية قبل غيرها .

والتعامل مع الدراسات التى تدور حول هذه المصادر كوجهات نظر يؤخذ منها ويترك بقدر ما قدمت بين يديها من أدلة وبراهين . إن الفرق شاسع جدا بين دراسة العلوم ودراسة ما قيل عن العلم . بين دراسة الأدب ودراسة ما قيل عن الأدب وهكذا ...

نعم . قد يوجد في المصادر الثانوية شيء لا يوجد فى الأساسية ولكن احتمال حصول ذلك نادر لا ينال من القاعدة شيئا . القاعدة التى مضمونها « اطلب العلوم فى مظانها » .

٦ - « صواب الباحث في نقطة من نقاط بحثه لا يضفي الصواب على كل نتاجه » .

فالفلاسفة المسلمون - مثلا - قد انبهروا بما جاء عن الفلاسفة اليونانيين في مجال الرياضيات والطبيعيات فظنوا أن آراءهم في الإلهيات على هذه الدرجة من الدقة والصواب . ولكنهم وجدوا الأمر مختلفا تماما . ومن ثم كانت محاولاتهم «التوفيقية» المعروفة . وموقفهم هذا أحسن من موقف من دونهم ممن ذهبوا إلي عقائد الفلاسفة من غير تردد أو توفيق .

وفى عصرنا نجد بعض المفكرين يتشيعون لبعض الفلاسفة والمفكرين فى الغرب أو الشرق ويتولون الدفاع عن كل أفكارهم معتقدين الصواب فيما ذهب إليه هؤلاء محاولين إيجاد المبررات لكل ما يبدو مخالفا للحقيقة العلمية فى آراء تشيعوا لها .

أما أنصاف المثقفين وأرباعهم وأصفارهم فلم يكلفوا أنفسهم هذا الدفاع

بل تقمصوا فكر مقلديهم بماله وما عليه . لا يعنيهم سوى أن ينسبوا لهذا الفكر أو ذاك لأنه الفكر السائد فى بلاد المدنية والتقدم .

٧ - « مجال العلم غير مجال الإيمان » فالعلم شأنه متصل بما يقع تحت التجربة وهو هذا الكون المادى والدين تتعلق حقائقه بما وراء الكون المادى . والدين الحق لا يخشى عليه أبدا من تقدم البحث العلمي فالذى أنزل الدين وكلف به العباد هو سبحانه الذى وهب للإنسان أدوات البحث العلمى وطوع الكون لهذه الأدوات .

إن الحقـائق والنظريات يجب أن تحاكم بمناهج المجالات التى تنتمى إليها . إما المنهج التاريخى ، أو الرياضى المنطقى ، أو العلمى التجريبى أو الدينى الإسلامى .

وأى خروج بالنظرية من مجالها لمحاكمتها بمنهج غير منهجها يؤدى إلى نتائج غير علمية . وهذا الغموض فى طريقة التعامل مع النظريات المختلفة أدى إلى اضطراب شديد فى مواقف المسلمين . فبينما نجد طائفة منهم قد ساء ظنها فى كل البحوث العلمية نجد طائفة أخرى قد أعدت عقولها لقبول كل ما يلقى إليها باسم العلم .

إن الردود التي تثير الضجة حول ما تتولى الرد عليه دون أن تكشف هذه الضجة عن رد علمى متين تكون سببا فى ضياع الحق الذى قد يكون فى الفكرة أو النظرية المردودة .

٨ - ويلحق بهذا الأمر « ألا نهجر حقا قال به مبطل » وذلك غالب على كثير من الباحثين فإذا نسب الكلام إلى قائل حسن فيه اعتقادهم قبلوه

وإن كان باطلا ، وإن أسند إلى من ساء فيه اعتقادهم ردوه وإن كان حقا فأبدا يعرفون الحق بالرجال ولا يعرفون الرجال بالحق . وهو غاية الضلال .

٩ - « الإقدام على انتقاد المذاهب وكشف الشبهات يجب أن يكون عن مقدرة » وتقرير الشبهة قبل الرد عليها يجعل القارىء يعرف موضوع المناقشة ويعلم أن الباحث على فهم واضح لما يناقشه .

وفى بعض الكتب التي تكتب عن الشبهات والطعون التى توجه للمسلمين يلمس القارىء قصورا عن المستوى الكافى لردها فيكون من الأمانة العلمية إحجام الباحث عما لاقبل له بمناقشته ورده إذا لم يستكمل آلة ذلك من الاطلاع والتخصص .

١٠ - وآخر تلك الأسس والقواعد التى يقوم عليها منهج البحث عند المسلمين (كما جاء فى كتاب المنقذ من الضلال للغزالى) « الوضوح والصراحة في إعلان النتائج » وكل التواء وغموض وتردد فى إعلان النتائج لا يكون إلا على حساب الحقيقة . ولهذا لم يتردد الإمام الغزالى بعد دراسته للفلسفة فى إعلان كفر الفلاسفة فى مسائل ثلاث وابتداعهم فى سبع عشرة مسألة وصدقهم في أمور أخرى .

وكثير من أعداء الوضوح في البحث الخاص بصلة الفلسفة بالإسلام ينكرون علي الغزالى حكمه هذا ولكن دون أن يتقدموا بما يقاوم ما أورده من أدلة على حكمه .

إن الباحث متي استيقن صدق نتائج بحثه فلا أحسن من إعلانها بكل وضوح .

هذه هى أهم القواعد التى وضعها المسلمون في مجال (مناهج البحث) وهى كما نرى قواعد سديدة صحيحة متفقة - أو قد اتفقت معها - إلى حد كبير مناهج البحث الحديثة التى يعتز بها الغرب ويعتبرها من نتاج مفكريه وفلاسفته . فى عصر نهضته . دون أن يعرف مفكرو الغرب أو يعترفوا أن المفكرين المسلمين قد سبقوهم إلى وضع أسس هذه المناهج بعصور طويلة . بل قد سبقوهم فى كثير مما ادعوا ظهوره من العلوم والنظريات على أيدى علمائهم وفلاسفتهم فى العصر الحديث . نذكر على سبيل المثال - لا الحصر - علم الاجتماع ، ونظريات علم النفس . وغيرها .

الإسلام دين وحضارة

يرتاب بعض المغرضين فى أن الإسلام حضارة أو فى أنه دين وحضارة معا ، بل يكادون ينكرون ذلك معتقدين أن الإسلام إن صح أنه دين فلا يمكن أن يكون حضارة أو تكون له حضارة . وربما يذهبون إلى أبعد من ذلك . يذهبون إلى تنافى أو تناقض الإسلام والحضارة بل ربما إلى تنافى أو تعارض الأديان - أيا كانت - مع الحضارة .

وهؤلاء إما جاهلون بحقيقة الإسلام وبحقيقة الأديان السماوية ، وإما مغرضون حاقدون . وهم فى كلتا الحالتين مخطئون ومتجنون .

فالإسلام حضارة مع كونه دينا أو قل - إن شئت - أنه دين حضارة بأسمى وأصدق ما تكون عليه الحضارة وقبل أن نبين ماهية حضارة الإسلام التى تلبى حاجة الإنسان روحا وجسدا نشير إلي توضيح أن الإسلام حضارة أو دين حضارة وكيف أنه جاء بمثابته دين حضارة قبل أن ينزل بمثابته دين عبادة .

ولننظر معا إلى أول آية نزلت من القرآن الكريم على رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يتعبد الليالى ذوات العدد فى غار حراء عازفا عن عادات قومه وعباداتهم وهى قوله تعالى من أول سورة العلق «اقرأ باسم ربك الذى خلق . خلق الإنسان من علق . اقرأ وربك الأكرم الذى علم بالقلم . علم الإنسان مالم يعلم » .

ولنتأمل هذه الآيات معا وفيم تحدثت عنه فسنجدها تحدثت عن القراءه وأمرت بها والقراءة مفتاح العلم والمعرفة والعلم والمعرفة سبيل الحضارة

ووسائلها !! فالإسلام أو أول آية نزلت من القرآن نزلت تشير إلى الحضارة وتدعو إليها قبل أن تأمر بالعبادة وتدل عليها .

ثم تدعونا الآيات بعد ذلك إلى النظر فى خلق الإنسان وأنه خلق من علق وتحث على الاستزادة من العلم والمعرفة « الذى علم بالقلم علم الإنسان مالم يعلم » وهذه مفاتيح لمختلف العلوم وشتى المعارف التى من ثمراتها ونتائجها تتكون الحضارات والمدنيات .

فالإسلام حضارة أو دعوة إلى الحضارة قبل أن يكون عبادة أو دعوة إلى العبادة أو بعبارة أخرى لا يفرق بين حضارة وعبادة لأن عبادة الإسلام حضارة وحضارته عبادة .

أما أن عبادة الإسلام حضارة فلأن عبادة الإسلام تسمو بإنسانية الإنسان وتنمى فيه معانى الخير والحق والجمال وهذه المعانى هى أسس الحضارة بأسمى وأصدق ما تكون عليه الحضارة . عبادة الإسلام تهذب الإنسان وتقتل فى نفسه عوامل الشر وتنمى عوامل الخير أو قل - إن شئت - أنها تصهر الإنسان فتجعله إنسانا بأسمى معانى الإنسانية وهذه هى الحضارة وكل حضارة غيرها فبهرج وزيف .

وأما أن حضارة الإسلام عبادة فلأن حضارة الإسلام ثمرة العلم والمعرفة ونتيجة العمل والسعى والإسلام يعتبر كل ذلك عبادة بل من أعلى درجات العبادة وطالب العلم فى الإسلام تظلله الملائكة بأجنحتها رضا بما يفعل ، ويدخل الرسول صلى الله عليه وسلم المسجد فيرى حلقة علم وحلقة ذكر ودعاء فيجلس فى حلقة العلم ويقول : بالعلم أرسلت ، ويثاب المرء فى الإسلام على كل عمل يبتغي به وجه الله حتى اللقمة يضعها فى فم زوجته

إرضاء لها .

فهل بعد ذلك تآخ أو تآزر بين الإسلام بمثابته دينا وبينه بمثابته حضارة !!

وليس ذلك فحسب بل إن الرسول صلى الله عليه وسلم اهتم بالإسلام بمثابته حضارة ودولة أو دولة ذات حضارة اهتمامه به بمثابته دينا وعبادة . فوضع له نظاما سياسيا حضاريا يرتكز على مجموعة من الأصول التشريعية المقررة التى تعتبرها الدولة العصرية الحديثة من أرقى ما وصلت إليه فى تشريعها ونظمها الحضارية . من هذه النظم :

* أن الرسول صلى الله عليه وسلم هو رئيس الدولة الإسلامية ومرجعها فى كل شىء قال تعالي : « يأيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم فإن تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا »(النساء٥٩) وقال : « من يطع الرسول فقد أطاع الله »(النساء ٨٠) .

فالرسول صلى الله عليه وسلم إلى جانب جهوده فى نشر الدين عمل على تكوين دولة تحمى هذا الدين وترعاه ولم تقل جهوده في تكوين الدولة عن جهوده فى نشر الدين لاعتقاده بأن دينا من غير دولة لا بقاء له ولا أمان فيه فأقام الدولة لتحمى الدين وجعل الدين عماد تلك الدولة .

وينبغى أن يكون واضحا أن سلطات الرسول بمثابته رئيسا للدولة لم تكن سلطات مطلقة وإنما كانت تدور فى نطاق الالتزام بمبادىء الدين وأهدافه وقد جاءت النصوص صريحة فى هذا المجال فيقول القرآن على لسان

الرسول «إن اتبع إلا ما يوحى إلى» (الأحقاف٩) ويقرر المبدأ الذى لم يتغير بالنسبة لكل الأنبياء والرسل « وما أرسلنا من رسول إلا ليطاع بإذن الله »(النساء ٦٤) ثم يقول أيضا « ما كان لبشر أن يؤتيه الله الكتاب والحكم والنبوة ثم يقول للناس كونوا عبادا لى من دون الله ولكن كونوا ربانيين بما كنتم تعلمون الكتاب وبما كنتم تدرسون »(آل عمران ٧٩) .

ولم يكن النبى مع هذا مستبدا برأيه وحده وإنما كان يستعين بآراء كثير من الصحابة ، وبخاصة أبى بكر حتى كان العرب الذين اختلطوا بالفرس والروم والحبشة وعرفوا النظم السياسية لتلك الدول يطلقون على أبى بكر لقب (وزير محمد) غير أن هذا اللقب لم يكثر استعماله فيكتب له الذيوع والانتشار آنذاك لأن الدولة كانت فى بداية عهدها « لذهاب رتبة الملك » كما يقول ابن خلدون .

* أن القرآن الكريم هو دستور هذه الدولة فهو يتضمن الشرائع والقوانين والتنظيمات التى أرادها الله لعباده « أنه لقرآن كريم فى كتاب مكنون لا يمسه إلا المطهرون تنزيل من رب العالمين »(الواقعة ٧٦ - ٨٠) « ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شىء وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين »(النحل ٨٩) ولذا فإن هذا الدستور يجب أن تنفذ أحكامه ولا تتعطل تنظيماته « واحذرهم أن يفتنوك عن بعض ما أنزل الله إليك ، وأن احكم بينهم بما أنزل الله إليك » .

ولكن الملاحظ أن توجيهات القرآن السياسة قد جاءت على هيئة مبادىء عامة وقوانين كلية كإقامة العدل والحق والتعاون علي البر والتقوى ، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر واحترام الإنسان والكف عن العدوان ومطالبة

أفراد الجماعة الإسلامية بالقيام بواجباتهم التى حددها لهم وغير ذلك من المبادىء التى اشتمل عليها القرآن الكريم والتى - بحق - تعتبر من أهم مقومات الحضارة الحقيقية .

وسبب مجىء هذه المبادىء عامة وتلك القوانين كلية فى الإسلام إنه دين عالمى جاء خاتما للأديان ولذا اقتضى أن تكون مبادئه صالحة للخلود وتستجيب لمتطلبات العصور التالية دون أي تناقض مع تجدد احتياجات كل عصر أو توقعهم فى الحرج والضيق لأن هذه المبادىء لو جاءت مفصلة لوجب على المسلمين فى كل زمان ومكان الالتزام والوقوف عندها ، وإلا اعتبروا خارجين عن التمسك بالدين الصحيح وفى ذلك تضييق وحجر علي العقول من التفكير الحر الملائم لحل المشكلات الجديدة وتشكيل الحياة بصورة مناسبة لزمانها ما دام ذلك نابعا من روح الدين .

ومع هذا فليس هذا الموقف غريبا أو منكرا بالنسبة للقرآن الكريم بل يعد فى الواقع سبقا مشهودا له فى مجال التشريع حيث أننا نجد أن الدساتير الحديثة التي يحترمها أتباعها ، ويريدون لها الثبات والاستقرار تصاغ موادها في قوالب كلية ويكتفى فيها بوضع الأسس العامة دون الدخول فى التفصيلات الجزئية أو التوقف للحديث عن الإجراءات التنفيذية بل يترك ذلك للمذكرات التفسيرية التى يضعها خبراء الفقه الدستورى ، وليس هذا كله إلا امتدادا للنظام الإسلامى حيث كان الرسول صلى الله عليه وسلم يقدم بسنته النبوية الشروح والتطبيقات الفعلية لما جاء به القرآن الكريم من مبادىء ونظم .

* إن الشورى هى الوسيلة الإسلامية لاستطلاع رأي الأمة فى كافة

المواقف والمشاكل التى تعرض لها وتتطلب منها الإدلاء بآرائها والمشاركة بجهود أبنائها لمجابهة هذه المواقف ووضع الحلول لتلك المشكلات فقد أمر الله سبحانه وتعالى الرسول بالمشاورة فقال : « وشاورهم فى الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله إن الله يحب المتوكلين » (آل عمران ١٥٩) ثم وصف المجتمع الإسلامى بأن الأمور شورى بين أفراده فقال : « وأمرهم شورى بينهم » كما كانت سياسة الرسول تطبيقا واعيا لهذا المبدأ فيقول أبو هريرة « لم يكن أحد أكثر مشاورة لأصحابه من رسول الله صلى الله عليه وسلم .

وهناك كثير من الأحداث التاريخية التى تثبت أن النبى كان كثيرا ما ينزل على رأى أصحابه ، ويحترم الاتجاه الغالب فيما بينهم كما كان يرجح أحيانا رأيا على آخر لما يرى فيه من مصلحة تعود على الدولة . فقد نزل على رأى الحباب بن المنذر وسعد بن عبادة فى مكان نزول جيش المسلمين فى غزوة بدر ثم استجاب لرأى الأغلبية من المسلمين فى الخروج للقاء قريش فى أحد ونفذ مشورة سلمان فى حفر الخندق ورجح رأى أبئ بكر فى قبول الفداء من أسرى بدر وغيرها من الصور التى تفيض بها حياته صلى الله عليه وسلم فى كافة المجالات .

وهكذا كان الرسول يستشير أهل الرأى والخبرة ممن شهد لهم بالعقل والفضل وأظهروا حرصهم على الدين ونصرة الدولة الإسلامية حتى قيل إنه عليه السلام كان له مجلس شورى يتكون من سبعة من المهاجرين وسبعة من الأنصار منهم حمزة وجعفر بن أبي طالب وأبو بكر وعمر وعلى وابن مسعود وسلمان وعمار وأبو حذيفة وأبو ذر والمقداد وبلال وغيرهم ولم يكن صلى

الله عليه وسلم يقتصر فى مشاورتهم على أمر دون آخر ، وإنما كان يكثر طلب الرأى منهم فى كثير من أحواله العامة والخاصة على السواء .

وقد ظلت هذه الركائز العمود الفقرى للدولة الإسلامية ، حتى بعد تغير القيادة بوفاة الرسول صلى الله عليه وسلم إذ بادر المسلمون بإقامة هذه الركائز وتطبيقها فى الدولة .

وبهذا - وهو قليل من كثير أغضينا الطرف عنه لضيق المقام عن ذكره - يتبين لنا أن الإسلام دين وحضارة أو دين حضارة بأصدق ما يكون عليه الدين وأسمى ما تكون عليه الحضارة وكم سعدت الإنسانية بحضارة الإسلام وقت أن أتيح لها أن تحيا وأن تطبق بينما لم تسعد الإنسانية بحضارة الغرب الحديثة وكيف تسعد بها وضحايا تلك الحضارة فى الحروب أكثر ممن يسعدون بآلاتها وأدواتها وذلك لأن حضارة الإسلام حضارة إنسانية تعنى بالإنسان روحا وجسما بينما حضارة الغرب الحديثة حضارة مادية فشتان بين حضارة وحضارة !! .

الفلسفة بين محنتين

عاشت الفلسفة ، ومازالت تعيش محنتين قاسيتين صحبتها الأولى منذ نشأتها وقطعت معها مشوارها الطويل حتى يومنا هذا ، وظهرت الأخرى وكانت أقسى وأشد عليها من الأولى .

وقبل أن تذهب الظنون بالقارىء بعيدا نسرع فنقول : أن المحنة الأولى : هي محنة التعارض بين الفلسفة والدين فى نظر البعض ، والمحنة الثانية هى : محنة انفصال كثير من فروع الفلسفة عنها ، وإنما كانت المحنة الثانية أقسى لأنها فى اقتطاعها بعض أطراف ميدان الفلسفة كادت تقضى عليها . أما الأولى فمع أنها كانت قاسية أيضا وراح ضحيتها كثير من الفلاسفة ابتداء من سقراط وأفلاطون إلي ابن رشد وغيرهم إلا أنها أثرت الفلسفة في كثير من جوانبها .

وتتلخص المحنة الأولى فى ادعاء أن الفلسفة بغياباتها تتعارض مع الدين بيسره ووضوحه وهى إلى جانب ذلك تجر المرء إلي مهاوى الكفر والإلحاد بما تثيره فى نفسه من شكوك ، وقد اشتد أوار هذه المحنة فى كل العصور وعلى ساحات كل الأديان وقدحت العقول فيها زناد آرائها وانبرت الأقلام بين مؤيدة ومعارضة وظهرت نزعات التوفيق بين الدين والفلسفة التى كان لفلاسفة الإسلام اليد الطولى فيها .

وأيا ما يكن فالفلسفة كما تشير إليها حروف كلمتها تعنى محبة الحكمة ومجالاتها التى نشأت فيها الحكمة وهى ألغاز الحياة الأربعة : من نحن ؟ ومن أين نأتي ؟ وإلى أين نذهب ؟ وما السبيل للوصول إلى هذا المصير ؟ .

وكانت غايتها الوصول إلي الحق فى كل ما تتحرك فيه من مجالات البحث كما كانت تبتغى من وراء ذلك راحة البال عن طريق التأمل فى عالم الحكمة ووسيلتها فى الوصول إلي كل ذلك هو العقل .

والفلسفة بهذه الصورة التى تتجلى في تعريفها ومجالاتها وغايتها لا تتعارض مع الدين ، لأن الدين جاء حاثا الإنسان على سبر أسرار هذه الألغاز ، ودعا العقل إلى التأمل والنظر فى ملكوت الله ليزداد إيمان المرء بعظمة خالقه فتزداد خشيته له : « إنما يخشى الله من عباده العلماء »(١) ولكن البعض يأخذ على الفلسفة اتخاذها العقل - والعقل وحده - وسيلة للوصول إلي هذه المطالب ، مع أن العقل أعجز عن إدراكها وأضعف عن معرفة أسرارها لما ركب الله فيه من محدودية القدرة والطاقة فكما أن للحواس حدا تقف عنده فللعقل حده الذى يقف عنده لا ينجاوزه وإلا فسد حكمه ، وضل صوابه ورشده ، ومعرفة هذه الأمور تأتى عن طريق الشرع لا العقل ، فالأديان وحدها هي التى لها أن تقتحم غياهب هذه الأسرار ، وعلينا أن نسمع كلمتها ونطيع من غير مناقشة أو جدل ، كما علينا أن نقف عندما وقفت بنا عنده لا نتجاوزه إلي غيره بقياس أو استنباط فى المسائل الغيبية على الأقل .

والمتأمل يجد أن فى هذا الكلام كثيرا من المبالغة لأن القرآن الكريم وهو جماع الكتب المقدسة كلها . لا يقف من العقل هذا الموقف ، ولا يحجز عليه ذلك الحجر بل أنه يدفعه دفعا إلى التفكير والتدبير والتعقل والنظر « أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت وإلى السماء كيف رفعت ، وإلى الجبال كيف

---

(١) سورة فاطر : ٢٨ .

نصبت ، وإلى الأرض كيف سطحت »(١) وقد وردت مادة عقل فى القرآن الكريم ٤٩ مرة ومادة فقه ٢٠ مرة ومادة فكر ١٨ مرة ، ومادة لب ١٦ مرة كما وردت كلمات أخرى فى هذا المحيط ، مثل قوله تعالى : « أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها »(٢) والقرآن الذى أمرنا بتدبره فى هذه الآية ملىء بالإشارات والحديث عن المطالب التى وقف الفلاسفة أنفسهم لبحثها ، فتحدث كثيرا عن المبدأ والمعاد ، وعما بينهما من أمور توجب البحث والتأمل ، وكيف نحجر على العقل ترك البحث فى هذه المجالات وحديث الأديان عنها أغلبه رموز وإشارات ، أو ليس العقل منحة الله للإنسان إن تركنا أعماله كنا ممن قال الله عنهم « لهم قلوب لا يفقهون بها » .

فهناك علاقة وثيقة إذن بين الفلسفة والإيمان لأنه كلما تعمقنا فى فهم الكون والحياة قوى إيماننا بخالق الكون وواهب الحياة وجنبا إلي جنب مع نضجنا العقلى يقوى إيماننا ، فالفلسفة الحقة دينية الطابع كما أن الدين الحق فلسفى الطابع ، والحياة الفلسفية أو الحياة الدينية إن هى إلا حياة من الإخلاص الفعال الذى يشترك فيه جميع أفراد البشر .

وفلاسفتنا المسلمون وإن اعتزوا بنتائج فلسفتهم فإنهم يكادون يجمعون على تفوق شرائع الأنبياء مع اختلاف فيما بينهم فى درجة هذا التفوق أدى إلى القول بأن الفلسفة لا تأتى بخير إطلاقا وبالبعض الآخر أن يسوى بينهما وحتى فى هذه الحالة فإن الشريعة تسمو لأن بعض أجزاء الفلسفة محاولة فهم الشريعة لأنهم يرون الشرائع كثيرا ما كسيت بثياب الرموز والتأويل ، ولذلك جاءت هذا الشرائع مناسبة للخاصة والعامة ، فى حين أن الفلسفة لا

---

(١) الغاشية ٢٠ .　　(٢) محمد ٢٤ .

تناسب إلا الخاصة فقط . ويلح الفلاسفة كثيرا على توضيح أن مجيء الرمز فى الشرائع لا عن عجز ولا ينبغى أن يفهم منه أفضلية الفلسفة عنها ، لأن ذلك كان فى الشريعة لجذب الناس إليها ، وذهب الفلاسفة إلي وجوب(١) تأويل رموز الشريعة لاعتقادهم أن هذا التأويل هو مقصود الأنبياء فى الاعتقاد الأخير ، وأنه هو الذي يليق بالنفس الإنسانية ، وبالعقل البشرى أن يفكر فيه ، ويذهب إليه إذ الحكماء الإلهيون كما يرى ابن سينا رغبتهم فى إصابة هذه السعادة أعظم من رغبتهم فى إصابة السعادة البدنية ، بل كأنهم لا يلتفتون إلى ذلك وأن أعطوه ولا يستعظمونه بجنب هذه السعادة(٢) .

ومنهج التأويل هذا كان له دور كبير فى الأوساط الثقافية الإسلامية نهجه البعض مخلصا فى التوفيق والوصول إلي الحق واستغله آخرون لتأييد مذاهبهم وتأصيلها ، وغلاة الشيعة أظهر من أن يشار إليهم فى هذا المجال الأخير . ويبرر الفلاسفة موقفهم من التأويل بما ذهب إليه الفقهاء فإذا كان الفقيه يفعل هذا فى كثير من الأحكام الشرعية فكم بالحرى أن يفعل صاحب العلم بالبرهان فإن الفقيه إنما عنده قياس ظنى والعارف عنده قياس يقينى - ونسى هؤلاء فى غمرة هذا الحماس أن تأويل الفقيه فى الفروع وأما تأويلهم ففى الأصول وشتان ما بينهما .

وابن رشد صاحب هذا القول(٣) يذهب إلي أن ظاهر الشريعة لا يخلو

---

(١) يقول ابن سينا : إن المشترط علي النبى أن يكون كلامه رمزا وألفاظه أيماء انظر النجاة ٥٠٠ ورسالة فى إثبات النبوة لابن سينا أيضا ١٢٤ .

(٢) ابن سينا أحوال النفس ١٢٧ والشفاء ٤١٣/٢ .

(٣) فصل المقال : ٨ تحقيق محمود قاسم .

أن يكون موافقا لما أدى إليه البرهان فيه أو مخالفا فإن كان موافقا فلا قول هناك ، وإن كان مخالفا وجب تأويله ، وذلك لأن الحقيقة واحدة ، ولا يمكن أن تتعدد فالله يهبها إما عن طريق الوحى وإما عن طريق العقل . فالحكمة صاحبة الشريعة ؛ والأخت الرضيعة وهما المصطحبتان بالطبع المتحابتان بالجوهر والغريزة ، وهذا كلام يشف عن رغبة حقيقية فى التوفيق ، وعن احترام للشريعة وإن كان يؤخذ عليه أنه لم يدر بخلده أن هؤلاء الفلاسفة بشر يمكن أن يخطئوا وأنه ربما وقع الاختلاف بين الشريعة والفلسفة بسبب ذلك ، وإن أراد أنه إنما يوفق بين الفلسفة الصحيحة المتفق عليها والتى لا تقبل الجدل فيمكن أن يرد بأن فلسفة مثل هذه لم ولن توجد بعد وأفضل من ذلك ما ذهب إليه الكندى من أن التوفيق لا ينبغى أن يكون عن طريق تأويل حقائق الدين وإنما عن طريق فهم عميق لهذه الحقائق وتخلق بالشرائع ومعرفة بخصائص اللغة عندئذ يجد الفيلسوف أن كل ما أداه النبى عليه السلام عن الله عز وجل يمكن أن يفهم بالمقاييس العقلية التى لا يدفعها إلا من حرم صورة العقل واتحد بصورة الجهل(١) .

فيجب أن تكون الشريعة متبوعة من الفلسفة لا تابعة لها ، وأن الفلسفة لابد أن تسير فى ركابها ، وأن تخدمها بإخلاص وذلك بإثباتها عن طريق الأدلة العقلية البحتة ما أتت به الرسل لتنتهى بعد كفاحها إلي ما انتهت إليه الأديان ، لا لتنتهى الأديان إلى ما انتهت إليه الفلسفة .

هذا وقد اتخذت محاولات التوفيق بين الدين والفلسفة صورا شتى فمنها ما أولى العناية التامة للتركيز على الغاية ، وأمثال هؤلاء نشدوا

(١) الكندي : رسائل الكندي ٢٤٢/١ ، ٢٤٥ تحقيق د/ عبد الهادى أبو ريدة .

التوفيق فى غاية كل من الفلسفة والدين من حيث سعادة الإنسان كما ذهب إلى ذلك مسكويه فى كتابه الفوز الأصغر ، وانتهى فيه إلى أن ما ذهب إليه الفلاسفة فى تهذيب النفس وسعادتها هو ما قررته الأديان فى هذا الشأن ، ومنها ما تناول بالموازنة العامة الخطوط الأساسية لكل من الدين والفلسفة رغم اختلاف منهجيهما . كما ذهب إلى ذلك الفارابى الذى أراد أن يثبت اتفاق مذهبى أفلاطون وأرسطو(١) باعتبارهما ممثلين للفلسفة القديمة ثم حاول بعد ذلك أن يثبت ألا خلاف بين الفلسفة اليونانية من جهة وبين عقائد الشريعة الإسلامية من جهة أخرى ونهج نهجه ابن رشد .

ومنها ما صدر على هيئة رسالة موجزة تشرح كيف يصل الفكر الحر النزيه إلى الحقائق الكبرى التى نادى بها الدين الحق من إثبات وجود الله وصفاته وغاية الحياة فى صورة قريبة الخيال بالنسبة لأذهان العامة كما فعل ابن مسرة فى رسالة الاعتبار(٢) التى يقول فيها فجاء خبر النبوة مبتدئا من جهة الأرض إلى العرش سواء بسواء لا فرق ولم يأت نبى عن الله بنبأ إلا وفى العالم آية دالة على ذلك النبأ وليس فى العالم آية دالة على نبأ إلا والنبوة قد نبأت به ونبهت عليه إما تفصيلا وإما إجمالا(٣) .

ومنها ما تبنى إلباس بعض المصطلحات والمعارف الفلسفية ثوبا دينيا كما يظهر ذلك فى نظرية الصدور والفيض الشهيرة لدى كل من الفارابى وابن سينا ومنها أخيرا ما اتخذ صورة الرمز القصصى المفضى إلى نفس

---

(١) فى كتابه التوفيق بين الحكيمين .

(٢) حقق هذه الرسالة د/ محمد كمال جعفر ضمن كتابه فى الفلسفة الإسلامية .

(٣) رسالة فى الاعتبار لابن مسرة ٢٥٧ ضمن كتاب فى الفلسفة الإسلامية د/ محمد كمال جعفر .

الغاية من إثبات قدرة العقل على الوصول والترقى المتدرج إلى الملأ الأعلى ، والوقوف على نفس الحقائق التى دعا إليها الدين وذلك مثل قصة حى بن يقظان التى رمز بها ابن سينا إلي العقل الإنسانى ورمز بها السهروردى فى غربته الغربية إلى الإنسان الذى اكتمل عقله وأراد أن يصل عن طريق الكشف والذوق إلي معرفة ربه ثم وصل إلى ذلك بعد طول عناء .

ونرى بعد ذلك أن الدين لا يمانع التأويل ولا يحجر على التفكير إلا أنه يشجب التوغل فيه ويدعو دائما إلي الاسترشاد فى ذلك بما جاء قطعيا من الكتاب والسنة حتى لا تزل قدم بعد ثبوتها .

ومما لاينبغى إغفاله فى هذا المقام الذى نحاول فيه إيضاح موقف الفلاسفة من شرائع الأنبياء ومدى احترامهم لها ، والتزامهم بها ، الإشارة إلى واقع بعض الفلاسفة وسلوكهم فى حياتهم إذ نجد الكثيرين منهم يلتزمون بهذه الشرائع عملا ويقومون بأدائها خير قيام ، ويحدثنا من أرخ للفارابى أنه كان شديد التدين إلى درجة التصوف ، وأنه كثيرا ما كان جالسا متأملا عند مجمع شجر أو منبع ماء . كما يحدثنا من أرخ لابن [illegible] بأنه كان شديد الحرص على شعائر الإسلام ويروون فى ذلك أنه كان له [illegible] معجب به وكان يزين له ادعاء النبوة ، وفى يوم دعاه ابن سينا أن يح[illegible] ماء وضوئه لصلاة الفجر فاعتذر الغلام بالبرد : فقال له ابن [illegible] سخف رأيك كيف ادعى النبوة ، وها أنت أقرب الناس إلى وأشد[illegible] بى تعصينى فى أمر يسير كهذا ، وهذا المؤذن يصعد أعلى مكا[illegible] وأشده بردا طاعة لرسول الله صلى الله عليه وسم منذ أربعة قر[illegible] والآن منذ أربعة عشر قرنا .

---

(١) السيد محمد رشيد رضا : الوحى المحمدى ٢١ ، ٢١

وإذا كان هذا سلوك الفلاسفة المسلمين فى المشرق فإن ابن رشد فى المغرب تولى قضاء قرطبة ، وهو منصب لم يكن ليسند إلا لرجل ثقة فى دينه وخلقه ، كما أنه ليس ذلك عند فلاسفة المسلمين فحسب بل وعند غير المسلمين قدماء ومحدثين إذا استثنينا الفلاسفة الملحدين .

ولعلنا نستنتج بعد ذلك أن الفلسفة ليست فى موقف المناهض للدين وأن الفلاسفة أنفسهم يعترفون بأنهم لا يستطيعون أن يأتوا بمثل شرائع الأنبياء . وعلى ذلك فعلينا ألا ننساق وراء ادعاء استغناء الفلسفة عن الدين وشرائعه لأن الدين كما يرى بعض الباحثين كان المائدة الوفيرة التى عاشت عليها الفلسفة ولا علينا بعد ذلك أن نعلق على ما إذا كانت قد قذفت الأطباق هنا وهناك في حركة متمردة ، أو حتى قلبت المائدة رأسا علي عقب(١) .

ولكن ينبغى أن نعلم أن الفلسفة التى تتواءم مع الدين هى الفلسفة الحقة التى تبغى الحق وتنشده وتتخذ التفكير المستقيم - لا المعوج - طريقا إليه ، أما التى تبغى الشك والتشكيك وتشغل نفسها بمشكلات شكلية فسفسطة لا فلسفة ترفضها الفلسفة كما يرفضها الدين .

أما ثانية المحنتين : فهو تقلص ميدان الفلسفة باستقلال كثير من فروعها ببناء علوم مستقلة ، فقد كانت الفلسفة تشتمل على الطب والفلك والهندسة والرياضة وما إلى ذلك من العلوم العملية والنظرية حتى كتب بعضهم على أكاديميته من لم يكن رياضيا فلا يدخلن علينا وموسوعات أفلاطون وأرسطو ، والفارابى وابن سينا ، وابن رشد أظهر من أن يشار إليها ، وهى دليل واضح على مدى الموسوعية التى كانت تتمتع بها

(١) محمد كمال جعفر : في الدين المقارن ٧٥ .

الفلسفة آنذاك ، وطب أبقراط وابن سينا ربما كان أشهر من فلسفتهما ، وينسب إلى ابن سينا أنه عالج الملك منصور بن نوح السامانى من مرض عجز أطباء عصره عن معالجته وكان يستخدم فى علاج مرضاه أحدث ما وصل إليه علم النفس فى هذه الأيام فيروى أنه أتى مريضا عجز الأطباء عن معرفة دائه فأخذ يسأله ابن سينا عن أحياء المدينة ثم عن شوارع حى بعينه ثم عن بيوت شارع بعينه ، ثم عن أفراد هذا البيت حتى وقف على حب هذا الفتى المريض لفتاة فى هذا البيت مستخدما العلاج النفسى مراقبا نبضات هذا المريض أثناء طرح الأسئلة عليه .

كما يروى أن الفارابى كان موسيقيا بارعا حتى أنه أنام وأيقظ بموسيقاه جلساءه فى مجلس أحد الأمراء فكانت الفلسفة فى سالف عهدها ضوءا متعدد الألوان يملأ أغوار الأنفس حرارة ونورا والمطلع على رسائل إخوان الصفا يري كيف كان علمهم بالفلك والأعداد والهندسة والرياضة يمثل الجانب الأهم فيها .

أما الآن فقد تقلصت أطرافها ، وقصرت نفسها على مجال ضيق من مجالات البحث لأن ظهور العلوم المفاجىء أستلب منها واحدا بعد واحد عوالمها القديمة الشاسعة ، وأصبح كل علم يتخذ مجالا خاصا من مجالات الوجود موضوعا لبحثه فبحثت الرياضة الوجود من حيث الكم ، وبحثت الطبيعة الوجود من حيث تغيره بأن تناولت خصائص الأجسام ، كما اختصت الكيمياء بتركيب الأشياء وردها إلي عناصرها ، وقد كان من أواخر العلوم التى انفصلت عن الفلسفة علم النفس الذى يدرس الظواهر النفسية ، دون أن يبحث عن ماهية النفس وحقيقتها ، وعلم الاجتماع الذى يدرس قوانين

الظواهر الاجتماعية مستقلا عن فلسفة التاريخ ، أما ذلك العلم الذى يعرض للبحث فى الوجود بما هو موجود أو يتناول الكون والحياة والإنسان فى نظرة شاملة فهو الفلسفة التى ما يزال بعض الباحثين يرى وجوب استمرارها بهذا المعنى حتى فى عصر العلوم التجريبية على أن الصلة لم تنقطع تماما بين العلم والفلسفة حتى بعد انفصال هذه العلوم فما زالت هناك علاقة بين العلم والفلسفة تتمثل فى منطق العلوم وهو فرع من فروع الفلسفة يبحث فى ارتباط العلوم بعضها بالبعض الآخر ويكشف عن الفوارق والمميزات القائمة بينهما ويرسم لكل منها خطة البحث الخاصة به .

وقد استند أنصار استقلال هذه العلوم عن الفلسفة بأن غاية هذه العلوم وصف الحقائق والكشف عن قوانين الظواهر أما غاية الفلسفة فهي محاولة تفسير ما وصلت إليه العلوم من نتائج ، ولهذا فإن الفلسفة كما يري بعض الباحثين وإن كان من واجبها أن تعتمد على آخر ما وصل إليه العلم فى عصرها فإن العقل الفلسفى يؤلف بين النظريات للوصول إلى نظريه عامة يفسر بها طبيعة الكون ، ولا يكتفى بتجميع النتائج التى تنتهى إليها البحوث العملية .

وإذا كان العلم ينتقل من موضوع إلي موضوع دون تدخل من الباحث طبقا لقوانين المنطق الاستقرائى الذى يقوم على الملاحظة والتجربة ، فإن الفلسفة ينتقل فيها الفيلسوف من الموضوع إلى الذات ثم تتجه من الذات إلى الموضوع فالخلوة إلى الذات أى التأمل شرط التفلسف لأن الفلسفة تعتمد على أسلوب التحليل والتركيب العقليين ، لا على الملاحظة والتجربة كما أن الفلسفة لا تقتنع بالعلل القريبة التى يرضى بها العلم وإنما تبحث

عن العلل البعيدة ومبادئها الأولى ، لأنها علم الوجود الكلى أما العلوم فإنها تقتسم الوجود ، ويختص كل علم منها بجانب منه ولذلك نجد العلم يلتزم إلى حد ما الموضوعية فهى شرط أساسى لضمان صحة البحث العلمي بينما لا نجد الفلسفة في حاجة ملحة إلى ذلك .

ومما يميز الفلسفة عن بقية العلوم فى نظر بعض الباحثين أيضا أن العلم يقوم على دراسة الظواهر دراسة كمية بل إنه يحول الكيفيات إلى كميات فيقيس مثلا المظاهر الفيزيقية للحالات النفسية ويقيس أيضا طول الموجات الصوتية والضوئية وأبعاد الأجسام ، وأما الفلسفة فإنها تحتفظ بالخاصية الكيفية للظواهر وتحاول وصفها .

هذه بعض الدواعى التى جعلت العلوم تنفصل عن الفلسفة وإن كانت لم تستطع أن تستغنى عنها جملة فما زالت فلسفة العلوم رابطة قوية بين هذه المجالات وبين الفلسفة وما على أرباب الفلسفة إلا محاولة تعميق هذه النظرة حتى يعيدوا للفلسفة غابر مجدها وتبقي كما كانت ، أما للعلوم ومظلة لها .

نشأة الفلسفة الإسلامية

يكاد يكون من المسلم به عند كثير من الباحثين أن العرب فى جاهليتهم لم تكن لهم فلسفة أو تفكير فلسفى منظم كما كان لليونان ، وأن غاية ما كان عندهم من هذه البضاعة جملة من الحكم صدرت عن فلتات الطبع وخطرات الفكر حملتها إلينا أشعارهم ولا يمكن أن نتحدث عن " فلسفة الشعراء " إلا فى كثير من التجوز مهما كان هؤلاء الشعراء كبارا ومهما عالجوا من المشكلات الكبرى التى يعالجها عادة الاختصاصيون لأننا نعنى بالفلسفة تلك النظرة الكونية التى تشمل " المنظور وغير المنظور " ، وتحاول أن تحدد مصير الإنسان فى الوجود . ونعنى بها تلك الخطى التى يخطوها العقل ليطوق بمبادئه الجزئى والعام ، القاصى والدانى ، والبدء والنهاية فى خرق للسدود ونفاذ لصميم الأشياء وهى طفرة بل طفرات متتابعة . الغاية منها أن نتجاوز هذه الكثرة المزدحمة التى نطالعها في هذا العالم ذي الألوان المتعددة والأشكال المختلفة والظواهر المتنوعة لتنتهى بنا إلى نبع هذا الوجود .

ومثل هذه الفلسفة تتطلب أسلوبا خاصا ومنطقا خاصا ومقتضيات خاصة لا نجد لها أثرا فى شعر هؤلاء الشعراء .

وليس معنى ذلك أن العرب فى الجاهلية خلوا من كل معرفة أو تفكير إذ كانت لهم بعض المعارف العلمية التى اضطرتهم إليها حياتهم فكانت لهم معرفة بمطالع النجوم ومغايبها وعلم بأنواء الكواكب وأمطارها كما كانت لهم وقفات وتأملات فى الحياة وفى الدين غير أنها كانت وقفات سريعة وغير منظمة من قبيل ما يرويه لنا ابن هشام فى سيرته من أن أربعة نفر فى الجاهلية خلصوا نجيا وهم : ورقة بن نوفل وعبد الله بن جحش وعثمان بن

الحويرث وزيد بن عمرو بن نفيل وقال بعضهم لبعض تعلمون والله ما قومكم على شيء : لقد أخطأوا دين إبراهيم . ما حجر نطوف به لا يسمع ولا يبصر ولا يضر ولا ينفع !! يا قوم التمسوا لأنفسكم فإنكم والله ما أنتم على شيء .

فتفرقوا فى البلدان يلتمسون الحنيفية دين إبراهيم فأما ورقة بن نوفل فاستحكم فى النصرانية واتبع الكتب من أهلها حتي علم علما من أهل الكتاب وأما عبد الله بن جحش فأقام على ما هو عليه من الالتباس حتى أسلم .

وأما عثمان بن الحويرث فقدم على قصر قيصر ملك الروم فتنصر وحسنت منزلته عنده .

وأما زيد بن عمرو بن نفيل فوقف فلم يدخل فى يهودية ولا نصرانية وفارق دين قومه فاعتزل الأوثان والميتة والدم والذبائح التى تذبح على الأوثان ونهى عن قتل الموءودة وقال أعبد رب إبراهيم ونادى قومه بعيب ما هم عليه (١) .

وهناك آخرون غير هؤلاء عرفوا بالحكماء منهم لقمان بن عاد ولقيم بن لقمان ومجاشع بن دارم وسليط بن كعب بن يربوع ولؤى بن غالب وقس بن ساعدة والحارث بن كلدة الثقفى وعبد المطلب بن هاشم جد النبى صلى الله عليه وسلم وتؤثر عنه سنن جاء القرآن بأكثرها كالمنع من نكاح المحارم وقطع يد السارق والنهي عن قتل الموءودة .

وكانت مسائل الدين والعقيدة هى أهم ما وقف أمامها هؤلاء كما ... عنهم القرآن وكما جاء فى أشعارهم وأخبارهم .

---

(١) مصطفى عبد الرازق : التمهيد ١٠٤ .

ثم جاء الإسلام وأنزل القرآن على محمد صلى الله عليه وسلم فصدق العرب وامنوا به وإيمانهم كان بادىء ذى بدء إيمان تسليم وإذعان زهدوا معه فى بحث مسائل العقيدة ورأوا أن طبيعة عملهم التى رسمها لهم القرآن هى تحقيق الأفعال الإنسانية وتجنب المسائل العقدية الجدلية فلم يحاول أحد منهم فى عهد النبى ولا بعده إلا نادرا أن يتكلم فى المسائل العقدية ... وكتب الحديث والفقه مليئة بأحاديث متعددة عن النبى وعن الصحابة وعن التابعين تنهى أشد النهى عن الخوض فى المسائل الجدلية والعقدية(١) .

ولكن سرعان ما احتك المسلمون بالأمم الأخرى من فرس وروم وغيرهم وسرعان ما انكشفت لهم آفاق جديدة فإذا بهم يعيدون نظرتهم للقرآن فيجدونه غير ما كانوا يجدونه من قبل . قد عرض لأهم مسائل الكون والوجود عرض لنشأة الإنسان « خلق الإنسان من صلصال كالفخار وخلق الجان من مارج من نار »(٢) وعرض لنشأة الله الذى خلق السموات والأرض وما بينهما فى ستة أيام »(٣) وعرض لمصير الإنسان « وهو الذى أحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم إن الإنسان لكفور »(٤) ومصير الكون « يوم تبدل الأرض غير الأرض والسموات وبرزوا لله الواحد القهار »(٥) .

يعيد المسلمون النظر فى القرآن مرة ومرة فيجدون أن المنظور وغير المنظور يتصافحان فيه : الحياة الدنيا والآخرة ويرونه يتحدث عن الخير

---

(١) روي مسلم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج على الصحابة وهم يتناظرون فى القدر ... فكأنما فقىء فى وجهه حب الرمان فقال : أبهذا أمرتم إنما أهلك من كان قبلكم بهذا ضربوا كتاب الله بعضه ببعض وإنما نزل كتاب الله ليصدق بعضه بعضا لا ليكذب بعضه بعضا ما أمرتم به فافعلوه وما نهيتم عنه فاجتنبوه .

(٢) الرحمن ١٤ ، ١٥ .

(٣) السجدة ٤ .

(٤) الحج ٦٦ .

(٥) إبراهيم ٤٨ .

والشر ، الحق والباطل ، والفسق والفضيلة ، الكذب والإيمان ، الاختيار والجبر ، الوعد والوعيد ، الجنة والنار ، الحشر والنشر ، والرب الأعلى فتتسع آفاقهم بعد ضيق وتتفتح عيونهم على علامات الاستفهام الكبرى فى الحياة ، ويغدو تفكير العربى المتناثر منسقا ومنظما وتضحى نظراتهم الشاردة مواقف فلسفية عميقة .

هكذا بدأ التيار العقلى والتفكير الفلسفى عند المسلمين انبعث من القرآن الذى يشتمل على قضايا الحياة والكون والذى يحث علي التفكير والتأمل . ولكن ليس القرآن وحده الذى كان وراء نشأة التفكير الفلسفى عند المسلمين بل ثمة عامل آخر لا يقل عن هذا العامل أهمية إن لم يكن أهم منه هو الاطلاع على فلسفة اليونان وثقافات البلاد المفتوحة ذلك الاطلاع الذى بدأ مبكرا فى الإسلام .

فمتى تم ؟ وكيف تم ؟

الرأى السائد فى هذه القضية أن الخليفة العباسى «المأمون» ، هو الذى مهد لترجمة كتب اليونان وعبّد لها السبل عندما أرسل وفدا لجلب الكتب الفلسفية من بلاد الروم ثم جمع عددا من المترجمين وعهد إليهم أمر نقل هذه الكتب إلى العربية على أثر قصة طريفة هى إلى الأسطورة أقرب منها إلى الحقيقة تحكى أن المأمون رأى في منامه رجلا أبيض اللون مشوبا بحمرة واسع الجبين مقرون الحاجبين أجلح الرأس أشهل العينين حسن الشمائل جالسا على سريره .

قال المأمون وكأنى بين يديه وقد ملئت له هيبة فقلت له من أنت ؟ فقال أنا أرسطوطاليس فسررت به وقلت أيها الحكيم أسألك ؟ قال سل قلت ما الحسن ؟ قال : ما حسن فى العقل قلت ثم ماذا ؟ قال ما حسن فى الشرع ،

قلت ثم ماذا ؟ قال ما حسن عند الجمهور . قلت ثم ماذا قال ثم لا ثم قلت زدنى فقال عليك بالتوحيد(١) .

ولا ريب - عندنا - فى أن المأمون يرجع إليه أكبر الفضل فى نقل الفلسفة اليونانية فهو الذى كون وفدا لبلاد الروم لجلب الكتب الفلسفية وكون ديوانا للترجمة(٢) ولكن مما لاشك فيه أن حركة الترجمة قد سبقت المأمون بأجيال دليل هذا الحلم نفسه - إن صح - فالمأمون ما كان ليحلم هذا الحلم لو لم يكن فى يقظته منشغل البال بأمر الفلسفة اليونانية وبضرورة تنظيم حركة نقل آثارها ثم إن أسئلة المأمون نفسها تدل دلالة واضحة على أن الفلسفة اليونانية كانت قد غزت العقول الإسلامية إذ أنها تشير إلى ضرورة التوفيق بين الحكمة - بنت العقل - والشريعة - وحي السماء - وهى أسئلة لم تدر بخلد المسلمين قبل احتكاكهم بفلسفة اليونان ومنطق أرسطو والمحاورات السقراطية الأفلاطونية هذا ما يدلنا عليه حلم المأمون عندما نحلله فى ضوء علم النفس الحديث .

ومن جهة أخرى فإننا نعرف أن أهم مراكز الثقافة البيزنطية سقطت فى أيدى المسلمين فى خلافة سيدنا عمر رضى الله تعالى عنه ولا نظن أن تسقط هذه المراكز فى أيدى المسلمين وتظل أكثر من قرن دون أن ينتفعوا بها إلى أن يأتى المأمون سنة ١٩٨هـ فيأمر بترجمة ما جاء فيها(٣) .

والحقيقة أن حركة ترجمة الآثار الفلسفية اليونانية كانت قد بدأت منذ أمد بعيد جاء فى كتاب « إخبار العلماء بأخبار الحكماء »(٤) .

---

(١) راجع ابن النديم : الفهرست ٣٣٩ المطبعة الرحمانية بمصر سنة ١٣٤٨هـ .
(٢) ويقال إنه كان يكافىء على ترجمة الكتاب بمثل وزنه ذهبا .
(٣) محجوب بن ميلاد : الفكر الإسلامي بين الأمس واليوم ٧٧ .
(٤) ص ١١١ مطبعة السعادة بمصر ١٣٢٦هـ .

إن الحارث بن كلدة كان من ثقيف من أهل الطائف رحل إلى جنديسابور واشتهر طبه بين العرب وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يأمر من كانت به علة أن يأتيه فيسأل عن علته .

وإذا كان ما ذكره القفطى عن الحارث بن كلدة حدثا فرديا ليس له ما بعده فإننا لا نستطيع أن نقف هذا الموقف مما يذكره ابن النديم(١) عن خالد بن يزيد بن معاوية عندما يقول : إن خالد بن يزيد بن معاوية ٨٥هـ ، ٧٠٤م عنى بإخراج كتب القدماء فى الصنعة وهو أول من ترجمت له كتب الطب والنجوم والكيمياء وكان خالد بن يزيد هذا يسمى كليم آل مروان وكان فاضلا في نفسه وله همة ومحبة للعلوم حتي ليري بعض الباحثين أنه أمر بترجمة "الأورجانون" وهو مجموعة كتب أرسطو المنطقية . ومع شكنا أن يكون " الأورجانون " قد ترجم فى هذا الوقت فإنه من المحتمل أن يكون المسلمون قد عرفوا أجزاء منه .

كما أننا نلاحظ في كتابات المتكلمين الأوائل من أمثال أبى الهذيل العلاف ٢٢٦هـ وهشام بن الحكم ٢٧٩هـ وغيرهما معرفة واسعة بالفلسفةاليونانية وتناولات لمصطلحات فلسفية مما يؤكد أن حركة الاتصال والترجمة قد تمت قبل عصر المأمون .

بل إننا نرى لهشام بن الحكم المتكلم الشيعى الأول وفى زمن مبكر كتابا فى نقد أرسطو ولأبى الهذيل العلاف نقدا متعددا فى ثنايا كتبه لفلسفة أرسطو مما يدل على أن الفلسفة اليونانية قد عرفت معرفة طيبة قبل حركة الترجمة الرسمية التى بحثها المؤرخون من مختلف نواحيها .

---

(١) الفهرست ٤٩٧ المطبعة الرحمانية مصر ١٣٤٨هـ .

وتبدأ حركة الترجمة الرسمية هذه مع إنشاء المأمون لبيت الحكمة . وذلك أن المأمون لما هادن صاحب جزيرة قبرص أرسل إليه يطلب خزانة كتب اليونان وكانت مجموعة عندهم فى بيت لا يظهر عليها أحد أبدا فجمع صاحب هذه الجزيرة بطانته وذوى الرأى واستشارهم فى حمل الخزانة إلى المأمون فأشاروا كلهم بعدم الموافقة إلا مطرانا واحدا ، قال : الرأى أن تعجل بنفاذها إليه فما دخلت هذه العلوم العقلية على دولة شرعية إلا أفسدتها وأوقعت بين علمائها فأرسلها إليه واغتبط بها المأمون وعين يوحنا بن ماسويه سنة ٢١٥هـ رئيسا لها .

وكان هذا البيت أهم مجمع أسس للتربية منذ تأسيس جامعة الإسكندرية فى النصف الأول من القرن الثالث ق . م . وحتى ذلك الوقت كانت أعمال الترجمة حرة لا نظام يجمع بينها يقوم بها أفراد من المسيحين ومن اليهود وممن اعتنق الإسلام حديثا ولكن منذ عهد المأمون أصبحت الترجمة من عمل هذا المجتمع الذى أسس أخيرا وظلت فترة الترجمة العباسية زهاء قرن(١) .

هذا وكان من أوائل من اشتهروا بالترجمة أبو يحيى بن الطريق وهو الذى ترجم للمنصور الكتب الكثيرة لجالينوس وأبقراط الذى عاش حوالى ٤٣٦ ق.م . كما ترجم أحد كتب بطليموس وإذا صح ما أورده المسعودى(٢) فإن كتاب العناصر لإقليدس والمجسطى أكبر كتب بطليموس الفلكي تكون قد ترجمت أيضا نحو هذا الوقت .

ومن المترجمين أيضا يوحنا أبو يحيى بن ماسويه ت ٢٤٣هـ السورى

(١) انظر الفهرست ٢٤٣ وانظر تاريخ العرب لفيليب خوري ٣٨٦/٣ .
(٢) انظر تاريخ العرب ٣٨٧/٣ .

المسيحى تلميذ جبريل بن بختيشوع وقد قيل أنه ترجم بعض المخطوطات للرشيد كان قد أحضرها معه من أنقرة وعمورية وهو أستاذ حنين بن اسحاق ٢٥٩هـ شيخ المترجمين .

وقد تلقى هذه الفلسفة عن هؤلاء المترجمين أبويوسف يعقوب بن إسحاق الكندى ٢٥٧هـ ثم تلامذته أبو الحسين بن كرنيب وأحمد بن الطيب السرخسى وأبو زيد أحمد البلخى ٣٢٢هـ وقد كان هؤلاء حقا كما يقول ابن تيمية فراخ اليونان وتلامذة الروم(١) .

وينقل بعض المؤرخين نصا للفارابى حول ظهور الفلسفة اليونانية فى الإسلام يقول فيه : انتقل التعليم (بعد ظهور الإسلام) من الإسكندرية إلى أنطاكية وبقى فيها زمنا طويلا إلى أن بقى معلم واحد فتعلم منه رجلان وخرجا ومعهما الكتب فكان أحدهما من أهل حران والآخر من أهل مرو فأما الذى من أهل مرو فتعلم منه رجلان أحدهما إبراهيم المروزى والآخر يوحنا بن حيلان وتعلم من الحرانى إسرائيل الأسقف وقويرى وسارا إلى بغداد فتشاغل إسرائيل بالدين وأخذ قويرى فى التعليم . وأما يوحنا بن حيلان فإنه تشاغل بدينه أيضا وانحدر إبراهيم المروزى إلى بغداد فأقام بها وتعلم من المروزى متي بن يونان(٢) . ويذكر الفارابى أنه تعلم من يوحنا بن حيلان .

وأيا ما يكن فإنه يمكن أن نميز أطوارا ثلاثة فى حركة الترجمة فى العصر العباسى .

الطور الأول :

من خلافة المنصور إلي عهد الرشيد أى من ١٢٦ - ١٩٣ وأشهر مترجم

(١) انظر نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام د. النشار ٧٣/١ .
(٢) انظر عيون الأنبياء ١٣٥/٣ لابن أبى أصيبعة .

فيه هو جورجيوس بن جبرائيل ويوحنا بن ماسويه وكلاهما كان طبيبا نصرانيا وفى هذا الطور عرف المعتزلة أرسطو ومنطقه .

الطور الثاني :

من عهد المأمون إلى سنة ٣٠٠هـ وأشهر مترجميه يوحنا أبو يحيى البطريق مولى المأمون وكانت الفلسفة أغلب علي يديه من الطب : ترجم كثيرا من كتب أرسطو وقسطا بن لوقا البعلبكي وعبد المسيح بن ناعمة الحمصي وحنين ابن اسحق وابنه اسحق بن حنين وثابت بن قرة وترجمت فى هذا الدور أهم الكتب اليونانية فى كل فن وخاصة كتب فيثاغورث وأبقراط وجالينوس وأفلاطون وأرسطو .

الطور الثالث :

من أتى بعد هؤلاء ومن أشهر المترجمين فيه أبو بشر متى بن يونس القنانى وكان فى بغداد سنة ٣٢٠هـ وحيان بن ثابت بن قرة ومات سنة ٣٦٠هـ .

وخلاصة القول أنه قبل مرور قرن على تأسيس بغداد كانت أشهر مؤلفات أرسطو الفلسفية وأهم شروح الأفلاطونية المحدثة ومعظم مؤلفات جالينوس الطبية فى حيازة العالم العربى كما كان في حيازته أيضا المؤلفات الفارسية والهندية التى تتناول البحوث العلمية(١) .

ولكن بقى أن نقول أن هذه الترجمة قد اتسمت فى أول أمرها بعدم الدقة(٢) لأن معظم المترجمين كانوا ممن يتكلمون الآرامية وكثير من الكتب

(١) انظر : دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام ٣٥ وما بعدها ترجمة د/ عبد الهادى أبو ريدة .

(٢) انظر : أحمد فؤاد الأهوانى : الكندى فيلسوف العرب ٦٠ .

كانت تترجم أولا إلى الآرامية (السريانية) قبل ترجمتها إلى العربية وعندما كانت تعترض المترجمين بعض الصعوبات كانوا يعمدون إلى الترجمة الحرفية فإذا لم يجدوا مرادفا نقلوا اللفظ اليوناني بحروفه مع إدخال شيء من التحوير وفي ذلك يقول أبو حيان التوحيدي : « على أن الترجمة من لغة يونان إلي العبرانية ومن العبرانية إلى السريانية ومن السريانية إلى العربية قد أخلت بخواص المعاني في أبدان الحقائق إخلال لا يخفى على أحد » ونسمع مثل ذلك من الغزالي(١) ومن القفطي(٢) وغيرهما .

ولكن ما هي إلا سنوات معدودات حتي استطاع العرب أن يعوا ما أنفق اليونان القرون في توضيحه (٣) .

وكان لكل فيلسوف من فلاسفة اليونان صورته الخاصة عند المسلمين فصوروا سقراط في صورة النبي الذي يحدث أبناء أثينا عن الوعد والوعيد والثواب والعقاب والخطيئة والمغفرة بل كان يحدثهم عن التوحيد نفسه وقد اختلطت صورته عندهم بصورة أفلاطون ولم يميز كثير من مؤرخي الفكر اليوناني عند المسلمين آراء أفلاطون من آراء أستاذه ولم يعالج المسلمون تلك المشكلة التي عالجها المحدثون « مشكلة الآراء والأفكار التي أنطقها أفلاطون سقراط » هل هي من عمل التلميذ أم من عمل الأستاذ لذلك شابت معرفتهم لسقراط أخطاء فنية وتاريخية كثيرة .

أما أفلاطون فقد عرفه المسلمون معرفة طيبة ووصلت آراؤه وتبناها كثير منهم وإن كان تأثرهم الأكبر بأرسطو إذ أن المدرسة الفلسفية التقليدية في

---

(١) تهافت الفلاسفة ٩ المطبعة الكاثوليكية .

(٢) أخبار العلماء بأخبار الحكماء ٣٩ .

(٣) تاريخ العرب ٣/ ٣٧٠ .

الإسلام كانت مشائية النزعة مشوبة بأفلاطونية محدثة ونستطيع أن نقول مع بعض الباحثين أن تأثير أفلاطون كان فى أوساط المتكلمين أكثر منه فى أوساط الفلاسفة وعلي عكسه كان أرسطو .

ولشدة تأثر الفلاسفة المسلمون بالفلسفة اليونانية وإكبارهم لرجالها كان جانب الابتكار فى فلسفاتهم ضعيفا أو محددا وليس معنى ذلك أنهم لم ينتجوا فلسفة أو ليست لهم فلسفة فمن رام أن يطلع على فلسفتهم وعلى مدى عمق تفكيرهم فليطلع على ما كتبوه فى علم الكلام وأصول الفقه ولكن كل ما نعنيه هنا أن الفلسفة التقليدية فى الإسلام نشأت متأثرة بالفلسفة اليونانية وفى فلكها تدور وأن الفلاسفة التقليديين من أمثال الكندى والفارابى وابن سينا وابن رشد حصروا أنفسهم فى شرح وتفسير كتب فلاسفة اليونان ومحاولات التوفيق بينها وبين الشريعة الإسلامية مما جعلهم إلى الاتباع أقرب منهم إلى الابتداع .

ثبت بأهم المراجع

* الآمدى : سيف الدين : غاية المرام : تحقيق الأستاذ / حسن عبد اللطيف القاهرة - ١٩٧١ .

ابن الأثير عز الدين .

* الكامل : جـ ٩ ، ١٠ : بيروت ١٩٦٦

* اللباب : جـ١ مكتبة المقدسى ١٣٥٧هـ .

* أحمد أمين : ظهر الإسلام : نهضة مصر ١٩٤٥ .

* أحمد بن حنبل : الرد على الزنادقة والجهمية ضمن مجموعة عقائد السلف . تحقيق د. النشار - منشأة المعارف - الأسكندرية ١٩٧١ .

الأشعرى :

* الإبانة : الطبعة الثانية : حيدر أباد الدكن ١٩٤٨ .

* رسالة استحسان الخوض فى علم الكلام الطبعة الثانية حيدر أباد الدكن ١٣٤٤

* اللمع : تحقيق د. حمودة غراب : الخانجى ١٩٥٥ .

* مقالات الإسلاميين ، تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد ط أولى ١٩٥٠ .

* الاصطخرى : المسالك والممالك : تحقيق محمد جابر عبد العال ١٩٦١ .

* الأصفهانى : محمود عبد الرحمن : شرح مطالع الأنظار على متن طوالع الأنوار للبيضاوى ط أولى المطبعة الخيرية ١٣٢٣هـ .

* الأصفهانى : عماد الدن محمد : كتاب تاريخ دولة آل سلجوق . بدون تاريخ .

* د. البير نصرى نادر : فلسفة المعتزلة جـ١ دار الثقافة الإسكندرية .

* الأمير : حاشية العلامة الأمير على شرح الشيخ عبد السلام على الجوهرة مكتبة العرب .

* الإيجى : عضد الدين : المواقف جـ٨ بشرحه للمحقق على بن محمد الجرجانى ط أولى مطبعة السعادة مصر ١٣٢٥ .

الباقلانى :

* الإنصاف : القاهرة ١٩٥٠ .

* التمهيد : ١٩١٧ .

* البخاري : صحيح البخاري : مطبوعات محمد على صبيح القاهرة ٥ .

* البزدوى : أبو اليسر محمد: أصول الدين تحقيق هانز بيترلنس القاهرة ١٩٦٣ .

* البغدادى : عبد القاهر :

* أصول الدين : ط أولى استانبول ١٩٢٨ .

* الفرق بين الفرق : تحقيق محمد بدر بدون تاريخ .

* البكرى : أبو عبيد الأندلسى : معجم ما استعجم تحقيق مصطفى السقا .

* البهى : د. محمد البهى : الجانب الإلهى : ط الثالثة مكتبة وهبة ١٩٦٢ .

البيهقى :

* أحكام القرآن : تحقيق الشيخ محمد زاهد الكوثرى نشر السيد عزت العطار ١٩٥١م .

* الأسماء والصفات : تحقيق الشيخ محمد زاهد الكوثرى مطبعة السعادة بمصر ١٣٥٨هـ .

* الاعتقاد : نشر وتصحيح الشيخ أحمد مرسى ١٩٦١ القاهرة .

* حياة الأنبياء فى قبورهم تحقيق محمد بن محمد الخانجى البوسنوى ط الثانية ١٣٩٠ هـ . مصر .

* دلائل النبوة جـ١ تحقيق الأستاذ / سيد صقر نشر المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ١٩٧٠ .

* السنن الكبرى عشرة أجزاء مطبعة دائرة المعارف العثمانية حيدر أباد الدكن بالهند من ١٣٤٦ إلى ١٩٥٥ .

* مناقب الشافعى : جـ١ ، ٢ تحقيق الأستاذ سيد صقر ١٩٧١ .

* د. التركى : عبد الله بن عبد المحسن : أصول مذهب الإمام أحمد جامعة عين شمس ١٩٧٤ .

* ابن تغرى بردى : النجوم الزاهرة جـ٥ القاهرة بدون تاريخ .
* التفتازانى : سعد الدين : شرح العقائد النسفية مذيلا بحاشية العلامة الخيالى ومهمشا بشرح العلامة العصام . مطبعة الحلبى .
* تيمور : أحمد : ضبط الأعلام ط أولى القاهرة ١٩٤٧ .
ابن تيمية : أحمد بن عبد الحليم .
* جامع الرسائل : تحقيق د. محمد رشاد سالم ط المدنى ١٩٦٩ .
* مجموعة تفسير ابن تيمية بومباى ١٩٤٥ .
* مجموعة الرسائل الكبرى جـ١ ط أولى القاهرة ١٣٢٣ وتحتوى على (الإرادة والأمر ، الإكليل ، التبيان ، العقيدة الحموية ، العقيدة الواسطية ، الوصية الكبرى الفرقان) .
* منهاج السنة ط أولى المطبعة الأميرية بولاق ١٣٢١ .
* الموافقة : بهامش المنهاج .
* الجامى : ملا عبد الرحمن : كتاب الدرة الفاخرة ضمن مجموعة مصر ١٣٢٨ .
* الجر : خليل الجر : تاريخ الفلسفة .
* الجسر : الشيخ نديم : قصة الإيمان بين الفلسفة والعلم والقرآن ط الثالثة منشورات المكتب الإسلامي ببيروت .
* د. جعفر : محمد كمال : فى الدين المقارن القاهرة سنة ١٩٧٠ .
ابن الجوزى :
* دفع شبه التشبيه : مطبعة الترقى ١٣٤٥هـ .
* المنتظم في تاريخ الملوك والأمم المجلد الثامن بدون تاريخ . .
* جوقير : الشيخ أبو بكر : كتاب مالابد منه فى أمور الدين مطبعة التمدن ١٣٣٢ .
* جولد تسهير : العقيدة والشريعة نقله إلي العربية محمد يوسف موسى وآخرون ١٩٤٦ .
الجويني : أمام الحرمين :

* الإرشاد : تحقيق د. محمد يوسف موسى وآخرين : القاهرة بدون تاريخ .
* العقيدة النظامية : تحقيق الشيخ محمد زاهد الكوثرى مطبعة الأنوار ١٩٤٨ .
* لمع الأدلة : تحقيق د. فوقية حسين محمود : القاهرة ١٩٦٥ .
* حاجى خليفة كشف الظنون جـ١ مطبعة المعارف ١٩٤١ .
* د. حجازى : عوض الله : ابن القيم وموقفه من التفكير الإسلامي : القاهرة ١٩٦٠ .
* ابن حجر العسقلانى : الدرر الكامنة ط أولى ١٣٤٨ .
* ابن حزم : الفصل ٢٥١ ط أولى مصر ١٣١٧ .
* د. حسن إبراهيم : تاريخ الإسلام : جـ٣ الطبعة السابعة ١٩٦٦ ، جـ١٩٦٧/٤ القاهرة .
* الحنفى : ملا حسين بن إسكندر : كتاب الجوهرة المنيفة فى شرح وصية أبى حنيفة : الفقه الأكبر ط ثانية مصر ١٣٢٤ .
* أبو حيان : الإمتاع والمؤانسة تحقيق أحمد أمين وآخر : القاهرة ١٩٤٢ - ١٩٤٤ .
* ابن خرداذبة : المسالك والممالك مكتبة المثنى ببغداد والخانجى بمصر بدون تاريخ
* ابن خلدون : العبر جـ٣ مطبعة محمد مصطفى .
* ابن خلكان : وفيات الأعيان جـ١ تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد القاهرة ١٩٤٨ .
* الخوانسارى : الميرزا محمد باقر : روضات الجنات : الطبعة الثانية ١٣٤٧ .
* الدارمى : عثمان بن سعيد : الرد على المريسى : جـ١ ، ٢ ، ٣ ضمن عقائد السلف . تحقيق د. النشار .
* ابن درباس : أبو القاسم عبد الملك : رسالة فى الذب عن الأشعرى .
الذهبى : شمس الدين أبو عبد الله .
* تذكرة الحفاظ جـ٣ : الطبعة الثانية القاهرة ١٣٣٣ .

* العبر في خبر من غبر جـ٣ تحقيق فؤاد سيد الكويت ١٩٦١ .
* كتاب دول الإسلام تحقيق فهيم شلتوت الهيئة العامة للكتاب جـ١ ، ٢ العدد ٤ .
* العلو للعلى الأعلى : الطبعة الثانية مطبعة المنار ١٣٢٢ .
* ميزان الاعتدال في نقد الرجال ط السعادة بمصر ١٣٢٥ .
* ابن رشد . مناهج الأدلة : تحقيق د. محمود قاسم : ط ثالثة : الأنجلو .
* الشافعي : الفقه الأكبر ط ثانية مصر ١٣٢٤ .
* أبو شهبة : محمد بن محمد : أعلام المحدثين : القاهرة ١٩٦٣ .
* الشنقيطى : الشيخ محمد الخضر : استحالة المعية بالذات المطبعة المحمودية التجارية بمصر .
* الشهرستانى : أبو الفتح .
* الملل والنحل بهامش الفصل لابن حزم جـ١ ، ٢ ط أولى مصر ١٣١٧ .
* نهاية الأقدام تحقيق الفرد جيوم .
* الشوكانى : العلامة البدر : التحف في مذاهب السلف . مطبعة محمد أفندى مصطفى ١٣١٠ .
* د. صبحى الصالح : علوم الحديث ومصطلحه مطبعة دمشق ١٩٥٩ .
* صدر الدين علي بن على : شرح الطحاوية تحقيق أحمد محمد شاكر مصر ١٩١٣ .
* طاش كبرى زاده : مفتاح السعادة جـ٢ طبعة أولى حيدر أباد الدكن .
* العاملى : السيد محسن الأمين : أعيان الشيعة جـ٨ مجلد ٩ ط أولى ١٩٣٨ مطبعة ابن زيدون بدمشق .
* عباس محمود وآخرين : دار المعارف الإسلامية مجلد ٤ .
العراقي : محمد عاطف .
* تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية : دار المعارف القاهرة ١٩٧٤ .
* ثورة العقل فى الفلسفة العربية : دار المعارف القاهرة ١٩٧٤ .

* مذاهب فلاسفة المشرق : دار المعارف القاهرة ١٩٧٤ .
* القاضى : عبد الجبار : المحيط بالتكليف تحقيق عمر السيد عزمى : الدار المصرية : للتأليف والترجمة .
* عبد الرحيم على شيخ زاده : نظم الفرائد فى مسائل الخلاف بين الماتريدية والأشاعرة ط أولى ١٣١٧ مصر .
* الشيخ عبد الله بن حسن : العقيدة السلفية : مطبعة السنة المحمدية ١٩٥٣ .
* ابن العربى . أبو بكر : العواصم من القواصم جـ٢ المطبعة الجزائرية ط أولى ١٩٢٨ .
* ابن عساكر : تبيين كذب المفترى ط دمشق ١٣٤٧ .
* العلامة العصام : شرح العصام على شرح العلامة الخيالى الذى هو على شرح التفتازانى الذى هو على العقائد النفسية .
* ابن العماد : شذرات الذهب : القاهرة ١٣٥٠هـ .
* الغرابى : على مصطفى : تاريخ الفرق الإسلامية مصر ١٩٤٨ .

الغزالى : أبو حامد :

* إحياء علوم الدين – كتاب الشعب .
* كتاب الأربعين : مطبعة كردستان العلمية مصر ١٣٣٨ .
* الاقتصاد فى الاعتقاد : ط أولى : مصر ١٣٢٠ .
* مجموعة القصور العوالى من رسائل الإمام الغزالي : وتحتوي على القسطاس المستقيم فى منهاج العارفين ، الرسلة اللدنية ، فيصل التفرقة ، أيها الولد ، مشكاة الأنوار رسالة الطير – الرسالة الوعظية – إلجام العوام – المضنون به على غير أهله الأجوبة الغزالية في المسائل الأخروية وهو المضنون الصغير – مكتبة الجندي .
* ابن فورك : كتاب مشكل الحديث جـ١ ط أولى دائرة المعارف العثمانية حيدر أباد الدكن ١٣٦٢ .
* د. فوقية حسين محمود . الجوينى : إمام الحرمين ط ثانية أعلام العرب (٤٠)

* أبو القاسم البلخى وآخرين : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة تحقيق فؤاد سيد : الدار التونسية للنشر ١٩٧٤ .

د. قاسم محمود .

* نظرية المعرفة عند ابن رشد ط ثانية ١٩٦٩ الأنجلو المصرية .

* القاسمى : محمد جمال الدين : محاسن التأويل : ضمن مجموعة عقائد السلف د. النشار .

* ابن قتيبة : الاختلاف فى اللفظ : ضمن مجموعة عقائد السلف تحقيق د. النشار منشأة المعارفة بالإسكندرية ١٩٧١ .

* القزويني : الشيخ أبو جعفر عمر : مختصر شعب الإيمان تحقيق زكريا على يوسف نشر بالقاهرة .

* القضاعى : براهين الكتاب والسنة : مطبعة السادة ١٣٦٦ .

* فرقان القرآن : طبع مع الأسماء والصفات للبيهقي .

* القنوجى : السيد محمود صديق : الدين الخالص جـ١ مكتبة العروبة ١٩٥٩ .

ابن القيم :

* اجتماع الجيوش الإسلامية : القاهرة ١٣٥١ .

* مدارج السالكين : جـ١ القاهرة ١٣٣١ .

* الكنانى : عبد العزيز بن يحيى : كتاب الحيدة : ط أولى مكة المكرمة ١٣٣٩

* الكوثرى : مقالات الكوثرى .

* الماتريدى : أبو منصور كتاب شرح الفقه الأكبر لأبى حنيفة : حيدر أباد الدكن الهند ١٣٢٨ .

* الماردينى : الجوهو النقى فى الرد على البيهقى : مطبوع فى ذيل السنن الكبرى للبيهقى .

* آدم متز : الحضارة الإسلامية . نقله إلى العربية د. محمد عبد الهادى أبو ريدة القاهرة ١٩٤٠ .

* د. محمد على محمد أحمد : الخلافة والدولة في العصر العباسى . مكتبة الشباب .
* محمد الصادفي : عقائدنا : بيروت ط أولى ١٩٧٢ .
* الشيخ محمد عبده : رسالة التوحيد تحقيق طاهر الطناحى دار الهلال .
* محمد فؤاد : المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم كتاب الشعب .
* د. محمد يوسف موسى . القرآن والفلسفة : دار المعارف بمصر ١٩٥٨ .
* الشيخ : مصطفى عبد الرازق : التمهيد : القاهرة ١٩٤٤ .
* المصنف : أبو بكر هداية الله : طبقات الفقهاء ويليه طبقات الشافعية .
* المقدسى : أحسن التقاسيم : ط ثانية ليدن ١٩٠٦ مطبعة بريل .
* المقريزى : الخطط والآثار جـ٢ .
* الملطى : أبو الحسن محمد : كتاب التنبيه : استانبول ١٩٣٦ .
* النسفي : أبو المعين : كتاب بحر الكلام : مطبعة كردستان العلمية مصر ١٩١١ .
* د. النشار : على سامى : نشأة الفكر دار المعارف ١٩٦٥ .
* ابن الوردى : زين الدين : تاريخ ابن الوردى جـ٢ .
* اليافعى : أبو عبد الله بن أسعد : مرآة الجنان جـ٣ بيروت منشورات المجلس الأعلى ياقوت : شهاب الدين الحموي .
* معجم البلدان : بيروت ١٩٥٦ .
* أبو يعلى الحنبلي : طبقات الحنابلة : مطبعة السنة المحمدية ١٩٥٢. القاهرة ١٩٧٢ .

المراجع الاجنبية :

Brockelmann : 8,1 293,363,S, 1 : 618,619 . (1937) .

G . QUADRI AL PHTLOPHIE ARABE DANS L'EUROPE ME DIEVALE DES ORIG INES A AVERROES PAYOT, PARIS (TRVDUIT DE L'IIALIENPAR ROLAND HURET) 1947 .

Henry Gorbin - Histoire de laphilosophie Islamique (1) Des origines - jus qua la Mort D'Averroes (1198) paris-Gallimard-1964 .

S . MUNY - MELANGES DE PHILHOSOPHIE JUIVE ET HPABE - PARIS .

الفهرس

الموضوع	الصفحة
المقدمة	٧
مدخل	١١
المبحث الأول : الإسلام بين الأديان	١٩
١ - من حيث العقيدة	٢٥
٢ - من حيث العبادة	٣٠
٣ - موقف الإسلام من رعاياه	٤١
المبحث الثاني : الألوهية بين الأديان	٥٥
١ - الألوهية عند اليهود	٥٧
٢ - الألوهية عند المسيحيين	٦١
٣ - الألوهية عند العرب في الجاهلية	٦٣
٤ - الألوهية فى الإسلام	٦٨
- أدلة السلف على إثبات وجود الله	٨٣
- أدلة المتكلمين على وجود الله	٨٨
- الألوهية عند الصوفية	١٠١
- قضية الألوهية فى العصر الحديث	١٠٨
المبحث الثالث : الصفات الإلهية	١٢١
١ - الذات الإلهية بين التنزيه والتشبيه	١٢٤
٢ - الأسماء الإلهية والعلاقة بينها وبين الصفات	١٣٩
٣ - الصفات الإلهية	١٤٥
(أ) منهج السلف فى الصفات	١٧٣
(ب) الصفات الخبرية بين السلف والخلف	١٨٦
(جـ) ظهور الفرق	٢٠٦
مناهج البحث عند المسلمين	٢١٤
الإسلام دين وحضارة	٢٢٢
نشأة الفلسفة الإسلامية	٢٤٠
المراجع	٢٥١